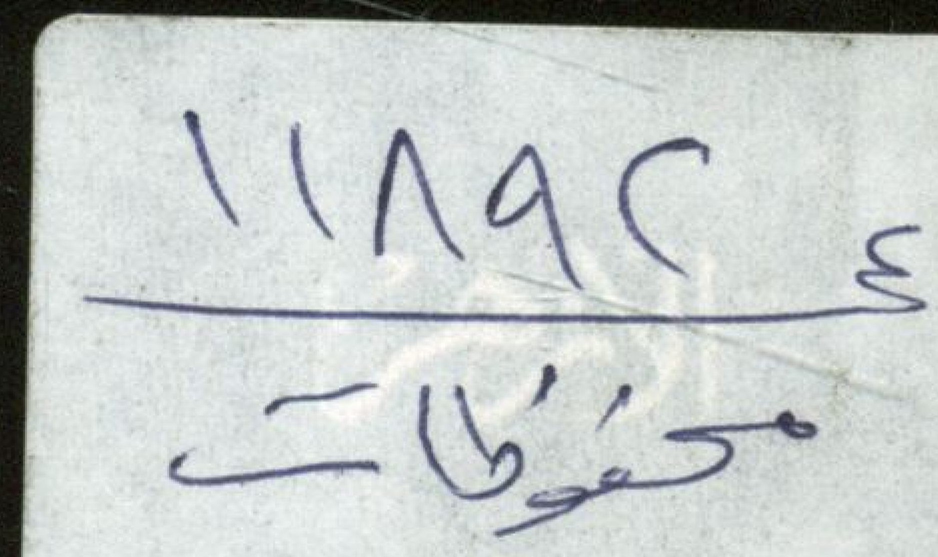
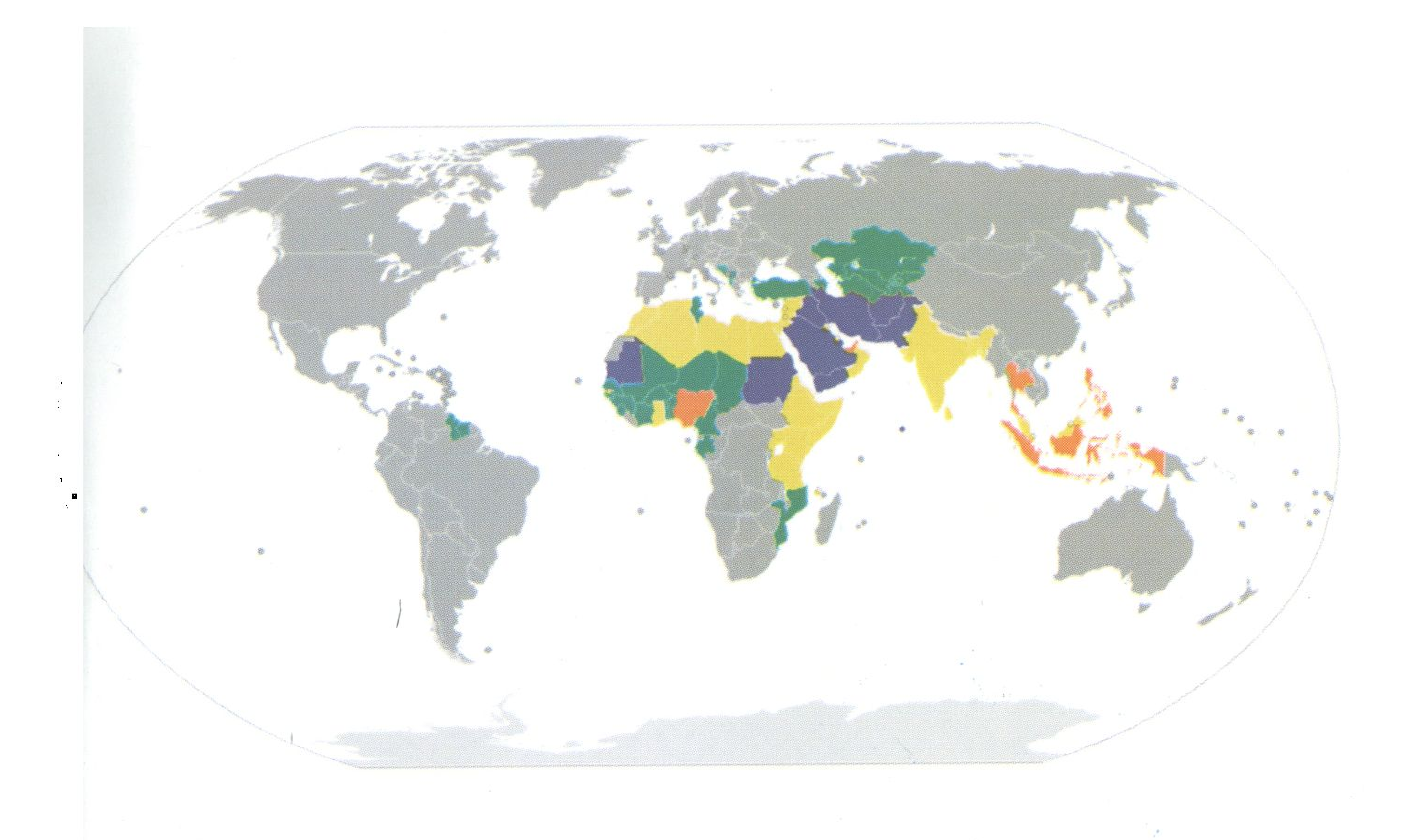
الإمام الأكبر
الشيخ محمد الخضر حسين

دراسة وتحقيق: أ. د. محمد عمارة

ضلالة فصل الدين عن السياسة





دول تطبق الشريعة الإسلامية في قوانين الأحوال الشخصية والقوانين الجنائية

دول تطبق الشريعة الإسلامية في قوانين الأحوال الشخصية فقط

دول أعضاء بمنظمة المؤتمر الإسلامي لا تطبق الشريعة الإسلامية

دول يختلف تطبيق الشريعة الإسلامية فيها على مستوى كل إقليم

المصدر: ويكيبيديا

ضلالة فصل الدين عن السياسة



للإمام الأكبر

الشيخ/ محمد الخضر حسين

دراسة وتحقيق

أ. د. محمد عمارة

هدية ربيع الأول ١٤٣٥ هـ



تمهيد:

عن حياة الإمام.. وعلاقة الإسلام بالسياسة

ليست هذه بالترجمة المستفيضة لحياة الشيخ الفاضل محمد الخضر حسين، وإنما هى «بطاقة» تجتهد لتكشف هذه الحياة الخصبة فى سطور:

● فمن أسرة جزائرية «شريفة» يرتفع نسبها إلى الأمراء الأدارسة بالمغرب، جاء والدُه.. ومن أسرةٍ تونسيَّة، اشتهرت بالعلم والفضل والتقوى - هى أسرة عزوز - جاءت والدته.

● وفى مدينة «نفطة»، من أعمال «الجريد»، بجنوب القُطر التونسى، وُلد شيخنا فى ٢٦ من رجب سنة ١٢٩٣هـ ١٦ أغسطس سنة ١٨٧٦م.. وفى «نفطة» كانت نشأتُه الأولى، التى تأثَّر فيها بأبيه، وبخاله السيد محمد المكى بن عزوز، الذى كان من كبار العلماء، وموضعَ احترام رجالات الدولة العثمانية يومئذ، والذى قَضَى الشطرَ الأخيرَ من حياته فى الآستانة؛ تلبيةً لرغبةِ السلطان عبدالحميد الثانى (١٢٥٨- ١٣٣٦هـ ١٨٤٢- ١٩١٨م).. وله مُؤلَّفاتٌ علميَّة معروفة، وترجمةٌ فى بعض كُتب التاريخ.

وفى هذه النشأة الأولى «بنفطة»، حفظ شيخُنا القرآن الكريم، وألَمَّ بجانب من الأدب، والعلوم العربيَّة، والشرعيَّة.

● وفى الثانية عشرة من عمره (سنة ١٣٠٥هـ سنة ١٨٨٨م) انتقل مع أسرته إلى تُونس العاصمة، وبعدَ عامَيْن (سنة ١٣٠٧هـ سنة ١٨٨٩م) الْتَحَق «بجامع الزيتونة»، المناظِر فى تونس والمغرب للجامع الأزهر الشريف.

وفى الزيتونة تقدَّم الفتى فى تحصيل العِلْم، وظهرتْ أمارات نبوغه فى علومِ العربية، وعلوم الشريعة، وتجلَّى ذوقه الأدبى،

فى الإنشاء وفى التذوُّق ، حتى لقدْ طلبتْه الحُكومة ليتولَّى بعض الخطط العلمية ، قبل إتمامه دراسته ، لكنَّه اعتذرَ عن عدمِ القَبول لرغبةِ حُكومة تونس الفَرنسية ؟!

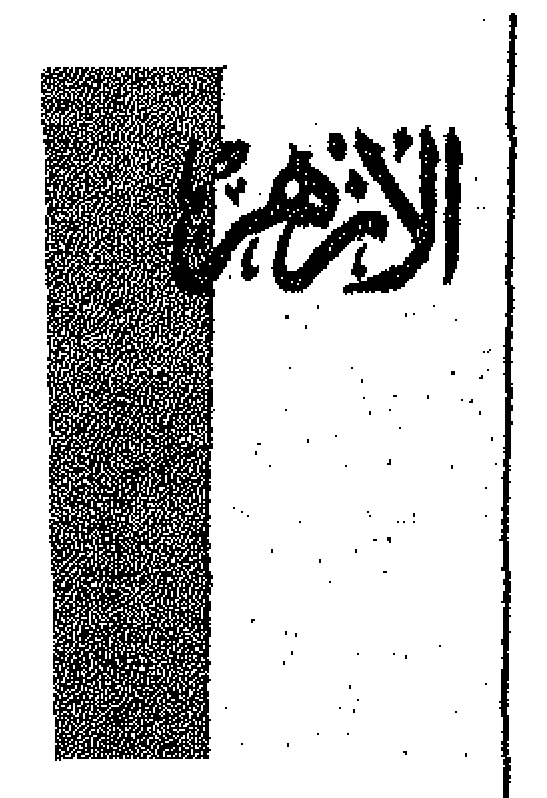
● كانتْ رحلته الأولى خارجَ تونس إلى الشرق - ولما يزل طالبًا - فزار طرابلسَ الغرب ، فى ليبيا ، سنة ١٣١٧هـ سنة ١٨٩٩م ، فأقام بها أيامًا ، ثم عاد إلى تونس ، فلازَم جامع الزيتونة .

● وفى سَنة ١٣٢١هـ لسنة ١٩٠٣م نالَ شهادة العالمية ، وأصبح مِن علماء الزيتونة ، وفى نفس العام الذى تخرَّج فيه -فى جامع الزيتونة- أنشأ مَجلَّة (السعادة العُظمى) ، التى كانتْ رائدة المجلاَّت العلمية والأدبية فى بلادِ الشمال الإفريقى يومئذ ، فلفتَ الأنظارَ إلى قلمِه ولِسانه ، فلقد كان خطيبًا ومحاضرًا ، إلى جانبِ كونه أديبًا وشاعرًا وكاتبًا .

● وفى سنة ١٣٢٤هـ سنة ١٩٠٥م تولَّى قضاءَ مدينة بنزرت ومنطقتها ، إلى جانبِ التدريس والخَطابة بجامعِها الكبير .

● وفى ١٧ ربيع الآخِر سَنة ١٣٢٤هـ ٩ يونيو سنة ١٩٠٦م ، ألْقَى فى نادى قدماء خرِّيجى المدرسة الصادقية محاضرةً عن « الحرية فى الإسلام » ، فكشَفَ بها عن موقِفٍ فكرى ذى مغزى فى بلد يستبدُّ بحُكمه المستعمرون الفَرنسيُّون ، ثم ما لَبث أن استقالَ مِن قضاء بنزرت ، وعادَ إلى تونس العاصمة ، مُدرِّسًا بالمدرسة الصادقية ، وكانتِ المدرسة الثانوية الوحيدة بتونس يومئذ ، وكان ذلك فى سنة ١٣٢٦هـ سنة ١٩٠٨م ، وفى العام التالِى لتدريسه بالصادقية (سنة ١٣٢٧هـ سنة ١٩٠٩م) تطوَّع للتدريس بجامعِ الزيتونة .. ثم أُحيلَتْ إليه مهمَّة تنظيم خزائنِ الكُتب الخاصَّة بهذه الجامعة ، وتَمَّ تعيينه رسميًا ، مدرسًا بجامعِ الزيتونة .

● وفى سَنة ١٣٢٥هـ - سَنة ١٩٠٧م ، اشترَك فى تأسيس



«الجمعية الزيتونية»، ثم كُلِّف بالخطابة فى «الخلدونية».

وفى ١١ شوال سنة ١٣٢٧ هـ ٢٦ أكتوبر سنة ١٩٠٩م، ألقَى محاضـرةً في نادى الجمعية الخلدونية عن «حياة اللغة العربية»..

وفى العام التالى (سنة ١٣٢٨هـ سنة ١٩١٠م) نظَمَ قصيدةً يدعو فيهـا علمـاءَ جامع الزيتونة إلى العِناية بتنشـئة جيـلٍ من الكتّاب والأدبـاء والدُّعاة.. فوضحت مقاصده مـن وراء الدعوة إلى إحياء قِيَـم «الحريـة» و«العروبـة»، وأدوات «الكتابـة» و«الخطابة» فى وطنٍ يخضَع لاستعمار ينهَبُ خيراتِه، ويستبدُّ بمقدَّراته، ويمسخ هُويتِّه العربية الإسلامية؟!

● ولما قامت الحرب الطرابلسـية فى ٥ شـوال سنة ١٣٢٩هـ ٢٩ سبتمبر سنة ١٩١١م بين إيطاليا والدولة العثمانية، وزحفت الجيـوش الإيطاليـة فاحتلـتْ طرابلـس وبنغـازى، وقَفَ الشـيخ الخضـر بقَلمِه ولسـانه، ومِن خـلال مجلته (السـعادة العظمي) يَستنفِرُ الأُمَّة؛ لتقاومَ الغزو الإيطالى، ويستنهض الدولة العثمانية لاسـتخلاصِ الحـق مـن غاصبيـه.. ومِـن بيانه فى ذلـك قصيدة مطلعُها:

رُدُّوا عَلَى مَجْدِنَا الذِّكْرَ الَّـذى ذهَبَا
يَكْفِى مَضَاجعَنَا نَـوْمٌ مَضَى حُقُبَا!

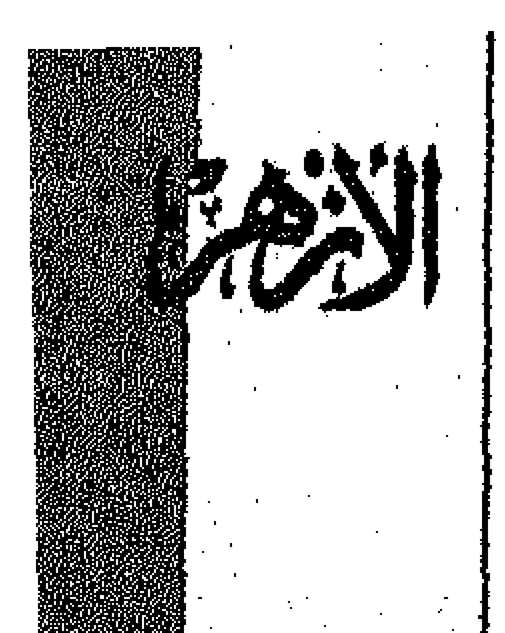
● ثم سافَر إلى الجزائر زائرًا لأمَّهات مُدنها، ومحاضرًا فيها.. وعاد إلى تونس يُواصِل دروسه بالزيتونة، ونشاطَه فى المحاضرات والخطابـة والكتابة، فـى الإصلاح الإسـلامى، والنهضة العربـية، وإذْكاء الرُّوح الوطنية.

● وفى هذه الفترة رفَض رغبةَ الحكومة ضَمَّه إلى سِلك القضاء فى مَحْكمة فَرَنْسية؟!

● وكان لا بـدَّ مـن الصِّدام بيْن سـعى الشـيْخ المناضل، وبيْن سـلطات الاستعمارِ الفَرَنْسـى فى تونس، فوجَّهتْ هذه السلطات

إليه في سنة ١٣٢٩هـ سنة ١٩١١م تُهمَة «بث رُوح العداء للغَرْب، وبخاصَّة لسلطة الحماية الفَرنسية في تونس».. فلمَّا استشعر الشيخُ الخطرَ على حياته، غادَر تونس إلى الآستانة، بحُجَّة الرغبة في زيارة خاله السيد محمد المكي بن عزوز، الذي كان يعيش هناك، وكانت رحلتُه هذه إلى الآستانة عبرَ مصر، فدمشق.. لكنَّه لم يلبثْ أن حنَّ إلى وطنه تونس، فعادَ إليه، عبرَ نابولي في إيطاليا ونشَر أخبارَ رِحلته هذه، وعينتْه الحكومة عضوًا بإحدى لِجان التاريخ التُّونسي، لكن الجو الخانق الذي كان مفروضًا على تونس مِن سُلطات الاحتلال الفَرنسي دَعاه إلى الهجرة ثانية، فقصَد إلى دمشق، وفي طريقه إليها مرَّ بالقاهرة فلَبث فيها مدَّة وجيزة تعرَّف فيها على كوكبة مِن العلماء الأعلام المناضِلين في سبيلِ النهضة العربية والإحياء الإسلامي، منهم: الشيخ طاهِر الجزائري (١٢٦٨ - ١٣٣٨هـ ١٨٥٢ - ١٩٢٠م)، والسيد محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ ١٨٦٥ - ١٩٣٥م)، والسيد مُحِب الدين الخطيب (١٣٠٣ - ١٣٨٩هـ ١٨٨٦ - ١٩٦٩م)، وأحمد تيمور باشا (١٢٨٨ - ١٣٤٨هـ ١٨٧١ - ١٩٣٠م).. وفي دِمشق عُيِّن مدرسًا للغة العربية في المدرسة السلطانية سنة ١٣٣٠هـ سنة ١٩١٢م، وخلال تلك الفترة سافَر إلى القُسطنطينية فوَصَلها يوم إعلان حرْب البلقان «الروسية - العثمانية» - ذي القعدة سنة ١٣٣٠هـ أكتوبر سنة ١٩١٢م.. ثم عاد إلى دمشق، ومنها سافَر بسِكَّة حديد الحجاز إلى المدينة المنوَّرة سنة ١٣٣١هـ سنة ١٩١٣م، ثم عاد إلى دمشق.

ومِن دمشق سافَر إلى الآستانة، ولقِي وزير حربيتها أنور باشا (١٢٩٩ - ١٣٤٠هـ ١٨٨٢ - ١٩٢٢م)، فاختارَه محرِّرًا عربيًا بالوزارة، ولقد أُتيحتْ له الفُرْصة ليلمسَ عوامل الفساد التي تفتك بمقوِّمات الدولة العثمانية، فسجَّل ذلك شِعرًا في قصيدته



التى نظمَها سنة ١٣٣٢هـ سنة ١٩١٤م، والتى يقول فيها :

أَدْمَـــى فُــؤَادِى أَنْ أَرَى الْـ
أَقْـلاَمَ تَـرْسُـفُ فِـى الْـقُـيُـودْ
فَـهَـجَـرْتُ قَـوْمًـا كُـنْـتُ فِـي
أَنْـظَـارِهِـمْ بَـيْـتَ الْـقَـصِـيدْ
وَحَـسِـبْـتُ هَـذَا الـشَّـرْقَ لَـمْ
يَـبْـرَحْ عَـلَـى عَـهْـدِ الـرَّشِـيدْ
فَـــإِذَا الْـــمَـجَـالُ كَـأَنَّـهُ
مِـنْ ضِـيـقِـهِ خُـلُـقُ الْـوَلِـيـدْ !

● وفى سنة ١٣٣٣هـ سنة ١٩١٥م أرْسَلَه أنور باشا إلى العاصمة الألمانية برلين فى مهمَّة رسمية، فمكث بها تسعةَ أشهر، اجتهد خلالَها أن يتعلَّمَ اللغة الألمانية، وعندما تحدَّث إليه المديرُ الألمانى للقسم الشرقى بوزارة الخارجية الألمانية، خلالَ صُحبته بقطار ضواحى برلين، عن قول ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) : إنَّ العَرَب أبعدُ الناس عن السياسة.. رفض هذا التفسيرَ العُنصرى لكلام ابن خلدون، ودافَع عن العَرَب، ونظَم أبياتًا قال فيها :

عَـذِيـرى مِـنْ فَـتًـى أَزْرَى بِـقَـوْمِي
وَفِـى الأَهْـوَاءِ مَـا يَـلِـدُ الـهُـذَاءَ
سَـلُـوا الـتَّـارِيـخَ عَـنْ حُـكْـمٍ تَـمَلَّتْ
رَعَـايَـاهُ الْـعَـدَالَـةَ وَالإِخَـاءَ
هُـوَ الْـفَـارُوقُ لـم يُـدْرِكْ مَـدَاهُ
أَمِـيـرٌ هَـزَّ فِـى الـدُّنْـيَـا لِـوَاءَ

ومن برلين عادَ إلى الآستانة، وما لبثَ أن ضاقتْ به، فحنَّ إلى دمشق، وعاد إليها.

● وفى دمشق اعتقلَه السفَّاح أحمد جمال باشا (١٢٨٩ -

١٣٤٠هـ ١٨٧٢ - ١٩٢٢م) الحاكم العام في سوريا، في رمضان سنة ١٣٣٤هـ يوليو سنة ١٩١٦م، لعدَّة أشهر، حتّى أنقذَه من السِّجن تدخُّلُ وزير الحربية العثماني أنور باشا.. فغادَر دمشق بعدَ الإفراج عنه إلى الآستانة، فأوْفَدَه أنور باشا ثانية، إلى برلين سنة ١٣٣٥هـ سنة ١٩١٧م، فالْتَقى فيها بزعماء الحَرَكات الإسلامية هناك، مِن مثل الشيخ عبدالعزيز جاويش (١٢٩٣ - ١٣٤٧هـ ١٨٧٦ - ١٩٢٩م)، والدكتور عبدالحميد سعيد (١٢٩٩ - ١٣٥٩ هـ ١٨٨٢ - ١٩٤٠م)، والدكتور أحمد فؤاد (١٣٠٣ - ١٣٥٠هـ ١٨٨٦ - ١٩٣١م)، ثم عادَ بعد فترة طويلة، إلى الآستانة، ومنها رجَع إلى دمشق، وإلى التدريس في المدرسة السلطانية بقِيَّة سنة ١٣٣٥هـ وسنة ١٣٣٦هـ - سنة ١٩١٧م وسنة ١٩١٨م - فشرَح لنُجباء الطلاب كتابَ ابن هشام (٧٠٨ - ٧٦١هـ - ١٣٠٩ - ١٣٦٠م) «مغني اللبيب» في عِلم العربية، وهو الشَّرح الذي كان الأساس لبحْثه في «القياس وشروطه ومواقفه وأحكامه»، وهو البحث الذي طوَّره فيما بعد، كتابًا نال به عضوية «هيئة كبار العلماء» بالجامِع الأزهر، وطبع سَنة ١٣٥٣هـ سنة ١٩٣٤م.

● وفي سنة ١٣٣٧هـ سنة ١٩١٨م سافَر من دمشق إلى الآستانة، وكانت الحرب العالمية الأولى في نهاياتها، ومنها توجَّه إلى ألمانيا للمرة الثالثة، فقضَى بها سبعةَ أشهر، وكانتْ نذر الزوال للدولة العثمانية تطلُّ في الأفق، فعاد من ألمانيا إلى دمشق مباشرة!

● وصادفتْ عودته إلى دمشق إقامَةَ الحُكم العربي بقِيادة فيصل بن الحسين (١٣٠٠ - ١٣٥٢هـ ١٨٨٣ - ١٩٣٣م)، سنة ١٣٣٨هـ سنة ١٩١٩م، لكن الاحتلال الفِرَنسي عاجَل هذا الأملَ العربي سنة ١٣٣٨هـ سنة ١٩٢٠م، ففكَّر الشيخ، الذي هاجَر



مـن تونس المحتلَّة بالفَرنسـيِّين ، فى العودة إليها بعـدَ أن احتلُّوا دمشـق أيضًـا ! . . لكنَّه رحَل إلى القاهرة ، وألْقَـى بها عصا تَرْحاله الذى استمرَّ عشـر سنوات ، فاستوطَنَ القاهرة سنة ١٣٣٩هـ سنة ١٩٢١م.

● وفى القاهرة أعانَه الاسـتقرارُ على الإنتـاج العِلمى المنظَّم ، والنشـاط الإصلاحِى الدائـم ، فوضحتْ معالِم نهجـه فى التجديد والإصـلاح ، وتكوَّنـتْ مِن حولـه حلقـاتُ الطـلاب والمريدين ، وأخـذتْ تأثيرات عِلمه وإصلاحه تلفت إليه أنظارَ العلماء وطلاَّب الإصلاح.

● ففى سَـنة ١٣٤٠هـ سـنة ١٩٢٢م ألَّف رسـالته « الخيال فى الشِّعر العربى » ، واشـتغل عِدَّة سنوات فى التحقيق لِكُتب التراث بالقسـم الأدبـى فـى دار الكُتـب المصريـة ، وتجنَّس بالجنسـية المصريـة ، ثم تقدَّم إلى امتحان العالميـة بالجامِع الأزهر ، فحصَل عليها بجدارة ، وأصبَح واحدًا من علماء الأزهر الشريف.

● ولـم يكن التجنُّس بالجِنسـيَّة المصريـة ، ولا الانخراط فى « هيئـة كبـار العلماء » ، والاشـتغال بالبَحْث والتحقيـق - لم يكن فى ذلك ما يَعوق الشـيخ الخضر عن مواصلةِ النهوض بمسئولياته وواجباته كعالِم مسلِم ، ومجاهِد عربى.

وأيضًا رعاية حقـوقِ وطنه الأصلى تونس ، وأشـقَّائه الرازحين بالمغرِب تحت نير الاسـتعمار الفَرنسـى ، فنَهَض الشيخ فى سنة ١٣٤٢هـ سنة ١٩٢٤م بتأسـيسِ (جمعية تعاون جاليات إفريقيا الشـمالية) ؛ لتكتيـلِ وتحريـكِ جهـود أبنائها فـى خِدمة قضية تحريـر هـذه البلاد مِـنَ الاسـتعمار ، ولقـد كانتْ هـذه الجمعية مكانَ اللقاء والتعاونَ بيْـن أحرار تلك البلاد ومناضليها ، فضمَّتْ عضويتها من المغرب : الفضيل الورتلانى (١٣٢٣ - ١٣٧٨ هـ - ١٩٠٦ - ١٩٥٩م) ، ومن الجزائر : البشـير الإبراهيمى (١٣٠٦

- ١٣٨٥هـ ١٨٨٩ - ١٩٦٥م) ومن تونس: الحبيب بورقيبة (١٣٢١ - ١٤٢١هـ ١٩٠٣ - ٢٠٠٠م).

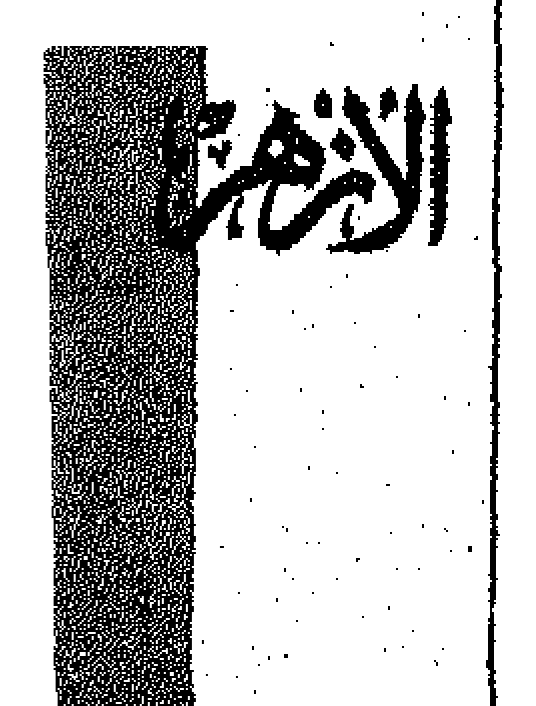
● وفي سَنة ١٣٤٤هـ سنة ١٩٢٥م بدأتْ معاركه الفِكرية الكُبرى بكتابه (نقض كتاب الإسلام وأصول الحُكم)، ولقد كان الشيخ صَديقًا لأسرة عبدالرازق، يتردَّد على منزلهم، وبينه وبينهم علاقاتُ المودة والاحترام، وعندما قارَب طبع كتاب الشيخ على عبدالرازق (الإسلام وأصول الحكم) على التمام، طلَب آل عبدالرازق من الشيخ الخضر عناوين زُعماء العالَم الإسلامى ومفكِّريه؛ ليُهدوا إليهم الكتاب، فأتاهم بقائمة العناوين مِن صديقه محب الدين الخطيب، فلمَّا طُبِع كتاب (الإسلام وأصول الحكم) أُهديت إليه نسخة منه، ففاجأتْه أفكار صاحبه، فعكَف على الرد عليه ونقضه، فطبع الردّ في نفْس السنة، ونفدت طبعتُه خلالَ شهر واحد!

وفي العام التالى (سنة ١٣٤٥هـ سنة ١٩٢٦م) ظهَر كتاب (في الشعر الجاهلي) للدكتور طه حسين فردَّ عليه الشيخ بكتابه (نقض كتاب في الشعر الجاهلي)، فصنع معه ما صَنَع مع كتاب (الإسلام وأصول الحكم) عندَما فنَّده فِقرةً فقرةً، وفِكرةً فِكرة، مع أدبٍ رفيع في الحوار، وبراعةٍ في الجدَل، كشفتْ عن عقل متمكِّن ومتمرِّس في ميدان البحْث والمناظرة، يغترف صاحبه من مَعين من العلم لا يَغيض.

لقد أدَّى الرجل بهذين الكتابين حقَّ دِين وأمَّة، ونهَض بفَرْض كفائي وجَبَ على الأمَّة جمعاء، وكان بحقٍّ كما قال هو:

نَاضَلْتُ عَنْ حَقٍّ يُحَاوِلُ ذُو هَوًى
تَصْوِيرَهُ لِلنَّاسِ شَيْئًا مُنْكَرَا

● وفي سَنة ١٣٤٦هـ سنة ١٩٢٧م، اشترَك مع صديقه العلاَّمة أحمد تيمور باشا في تأسيس (جمعية الشبَّان المسلمين)



التـى جاءتْ طليعةَ الجمعيات الإسلامية التـى تكوَّنت للتعريف بالإسلام، والذَّوْد عن حضارته فى تلك الحقبة التى تميَّزت بزحف فكرة «التغريب» على وطنِ العُروبة وعالَم الإسلام، ولقد رَأس أوَّل اجتماع تحضيرى لتأسيسها فى ٢٥ من نوفمبر سنة ١٩٢٧م.

كذلـك نهَض الشيخُ الخضـر بتأسـيس (جمعيـة الهدايـة الإسلامية)، التي ضمَّتْ كوكبةً من المثقَّفين ثقافةً دينية ومدنية، وأصـدر لها مجلَّـة (الهداية الإسـلامية)، وكون لهـا مكتبةً عامَّة جعل من مكتبته الخاصة نواةً لها.. ولقد امتدَّ نشاط هذه الجمعية إلى الأقاليم، فقامتْ لها فروعٌ فيها، وكانت محاضراته المستمرَّة فيها، ومقالاته فى المجلة جهدًا مُنظَّمًا ومسـتمرًا، قَدَّم من خلاله معالِـمَ دعوته للإحياء الإسـلامى والنهضة العربيـة، وتحرير دِيار العروبة والإسلام، ولقد جمعتْ مقالاته ومحاضراته هذه فى كتاب من ثلاثة أجزاء هو «رسائل الإصلاح».

● وعندما أصْدر الأزهرُ مجلَّته التى بدأت باسـم (نور الإسلام) فى سنة ١٣٤٩هـ سنة ١٩٣٠م، عُهِد إلى الشيخ الخضر برياسة تحريرهـا، فنهَـض بهـذه المهمَّة مـن عددها الأول (محرم سـنة ١٣٤٩هـ مايو سـنة ١٩٣٠م)، حتى عدد ربيع الآخر سنة ١٣٥٢هـ يوليو ١٩٣٣م عندما استقال من رياسةِ تحريرها، رافضًا التعاونَ مع الأسـتاذ محمد فريـد وجـدى (١٢٩٥ - ١٣٧٣هـ ١٨٧٨-١٩٥٤م)، الـذى عُيِّـن دون إذن الشـيخ الخضـر مديـرًا لتحرير المجلَّة، وكان بينهما جدلٌ فِكرى يومئذ فى الصُّحف والمجلاَّت، ولـم تفلح وسـاطةُ الشيخ الظواهرى (١٢٩٥ - ١٣٦٣هـ ١٨٧٨ - ١٩٤٤م) شـيْخ الأزهر فى إثنائه عن الاسـتقالة، وكان معاشـه يومئذ أقلَّ مِن خمسـة جنيهات، لكن نشـاطه تواصَل فى التدريس بكليةِ أصولِ الدِّين.

● وعندمـا تكـوَّن «مجمع اللغـة العربيـة» بالقاهرة فى سَـنة

١٣٥١هـ سنة ١٩٣٢م، من عشرين عضوًا عاملاً، كان الشيخ الخضر واحدًا من أقدم هؤلاء الأعضاء، ومِن أكثرهم إنتاجًا؛ فلقدْ شارَك في كثير مَن لجانِ المجامِع العِلمية مِن مثل: لجنة اللهجات، ولجنة الآدَاب والفُنون الجميلة، ولجنة دراسات معجم فيشر، ولجنة الإعلام الجُغْرافية، ولجنة الأصول، ولجنة معجم ألفاظ القرآن الكريم، ولجنة المساحة والعمارة، ولجنة المعجم الوسيط - الأمر الذى يعكِس وزنه العِلمى وثِقله الفِكرى، وثقافته الموسوعية، وجهده الدءوب في خِدمة الفِكر، كذلك نشرتْ له مجلّة المجمع العديدَ من الأبحاث، من مثل:

١- «المجاز والنقل وأثرهما فى حياة اللغة العربية».

٢- «شرْح قرارات المجمع والاحتجاج بها وتكملة مادة لغوية ورَد بعضها فى المعجمات ولم ترد بقيتها».

٣- «الاستشهاد بالحديث فى اللغة».

٤- «وصف جمع العاقل بصفة فعلاء».

٥- «اسم المصدر فى المعجم».

٦- «طرق وضع المصطلحات الطبية وتوحيدها فى البلاد العربية».

٧- «شعر البديع فى نظر الأدباء».

٨- «من وُثِّق من علماء العربية ومن طُعِن فيه».

ولم يقفْ نشاطه المجمعى عندَ مجمع القاهرة، فلقد اختِير عضوًا بالمجمع العِلمى العربى بدمشق.

● وفى سَنة ١٣٦٦هـ سنة ١٩٤٧م رأَس تحريرَ مجلة (لواء الإسلام)، وبدأ فيها تفسيرَه للقرآن الكريم.

● وفى سَنة ١٣٧٠هـ سنة ١٩٥١م، نال عُضوية «هيئة كبار العلماء» برِسالته «القياس فى اللغة العربية».

● وعندما قامتِ الثورة المصرية فى ٢٣ من يوليو سَنَة ١٩٥٢م



كان منصب شيخ الأزهر شاغرًا، فوقَع اختيار الثوْرة وحكومتها على الشيخ الخضْر إمامًا أكبر، وشيخًا للإسلام ووجهًا مشرقًا لهذه الجامعة العَريقة، تطلُّ مِن خلالِه على عالَم العُروبة والإسلام فتوجَّه ثلاثةٌ من الوزراء إلى منزل الشيخ بشارع خيرت، في يوم الثلاثاء ٢٦ من ذى الحجة سَنَة ١٣٧١هـ ١٦ مِن سبتمبر سنة ١٩٥٢م طالبين منه قَبول مشيخةِ الأزهر فنَهَض بالأمانة ما وسعتْه الطاقة، وعندَما أحسَّ بضغوط تَحُول بينه وبيْن تنفيذ ما يُريد، أو تَطلُب منه تنفيذَ ما لا يَرضَى، صمَّم على الاستقالة فيِ ٢ مِن جمادى الأولى سنة ١٣٧٣هـ ٧ من يناير سنة ١٩٥٤م قائلاً كلمته الشهيرة: «يكفيني كوبُ لبن وكِسْرة خبز، وعلى الدنيا بعدَهما العَفاءُ»؟!.. ولقدْ ألْمَح إليٍ ملابساتِ استقالته عندَما قال: «إنَّ الأزهر أمانةٌ فى عُنقى أسلِّمها - حين أسلمها - موفورةً كاملة، وإذا لم يتأتَّ أن يحصُلَ للأزهر مزيدٌ مِن الازدهار على يدى، فلا أقلَّ من ألاَّ يحصل له نقص»!

● ومنذ ذلك التاريخ تَفرَّغ للبحْث والكتابة والمحاضرة، حتى وافاه الأجَل، فانتقل إلى جوار ربِّه مساءَ يوم الأحد ١٣ من رجب سنة ١٣٧٧هـ ٣ من فبراير سنة ١٩٥٨م، فشيَّعه العلماءُ والفضلاء، والعارِفون لفَضْله وعلمه ونضاله، حتى لقد امتدَّ موكِب جنازته ما بيْن ميدان باب الخَلْقِ والجامع الأزهر الشريف؟!

ولم يُخلِّف الرجلُ وراءَه من حطام الدنيا شيئًا، حتى لقدْ دُفِن - بناء على وصيته - بمدفن الأسرة التيمورية مع صديقه العلاَّمة أحمد باشا تيمور؛ لكنه خلَّف - غير النِّضال والأثَر الطيِّب، والذِّكْر الحَسَن، والقُدوة الصالحة - كنوزًا مِن الفِكر شاهدةً على عقلِه المبدِع والمجدِّد، وجهده الدءوب، وعزْمه الذى لم يعرفِ الوهن أو التقصير، فغيْر خُطبه ومحاضراته ومقالاته وأبحاثه التى لم تُجْمَع، خلَّف لنا هذه المؤلَّفات:

١- (رسائل الإصلاح) في ثلاثة أجزاء.
٢- نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم.
٣- نقض كتاب في الشِّعر الجاهلي.
٤- القياس في اللغة العربية.
٥- الخيال في الشِّعر العربي.
٦- آداب الحرْب في الإسلام.
٧- خواطر الحياة (ديوان شعره).
٨- تعليقات على كتاب (الموافقات) للشاطبي.

●●●

لقد كان - رحمه الله - عقلاً إسلاميّا مجدِّدًا، ومناضلاً في سبيل النهضة العربية والإحياء الإسلامي، يتحلَّى بخُلق الأولياء والصِّدِّيقين والشُّهداء.

● فهو في تونس يُواجه الاستبدادَ الاستعماري، والمسخَ الحضاري بالدعوةِ إلى إحياء العربية؛ لتكونَ سلاحًا في معركة الأمَّة من أجْل حريتها، واستخلاص هُويتها العربية الإسلامية، ويَستنهض الشعبَ بإبراز قِيمةِ ومكانة «الحرية» في الإسلام، ويدفَع الثمن هجرةً مِن الرُّبوع التي نشأ فيها.

● وهو في المشرِق بدمشق يواجِه تَسلُّطَ السفَّاح أحمد جمال باشا فيدفع الثمن سجنًا وتعذيبًا، فلقد كان عداؤه للاستعمار الأجنبي وللاستبداد الداخلي شديدًا ودائمًا.

فَلاَ كَانَ مِنْ عَيْشٍ أَرَى فِيهِ أُمَّتِي
تُسَاسُ بِكَفَّيْ غَاشِمٍ وَغَرِيبِ

● وهو في مصر يتصدَّى لخطرِ الغزو والفِكريِّ المَمثَّل في تيار «التغريب»، فينقض كتابي علي عبدالرازق وطه حسين، ويُسهِم بالفِكر، في إنهاض العروبةِ وتجديدِ الإسلام، ويسلك سُبُل التنظيم الاجتماعي والفِكري والقومي والعِلمي، من خلالِ

(جمعية الهداية الإسلامية) ومجلّتها، و(جمعية تعاون جاليات إفريقيا الشمالية)، و(جمعية الشبّان المسلمين)، و(هيئة كبار العلماء)، و(المجامع اللّغوية)، و(القسم الأدبي بدار الكتب المصرية)، ومجلات (نور الإسلام)، و(لواء الإسلام)... إلخ؛ ليجمعَ الأنصار حولَ فِكره التجديدى، وليمهّدَ السُّبُل لهذا الفِكر كي يُوضَع فى الممارسة والتطبيق.

لقد جمع إلى وعيه بتراث أمته وكنوزها الحضارية، وعيًا بالتحديات المعاصرة التي تحول بينها وبين النهضة والإحياء، فكان لسان «الأصالة»، المعبر عن مشكلات «المعاصرة» وضروراتها.. يذود عن «فكر الإسلام ومجد العروبة»، ويدعو إلى النهضة الحديثة المرتكزة على «المعارف» و«الصناعات»!..

أبناء هذا العصر، هل من نهضة
تشفي غليلا حره يتصعد؟!
هذي الصنائع ذللت أدواتها
وسبيلها للعالمين ممهد
إن المعارف والصنائع عُدّة
باب الترقي من سواها موصد!

ولقد أصاب صديقه العالم الفاضل محب الدين الخطيب، عندما وصفه فقال: «هذا رجل آمن بالإسلام ودعوته، وأحب من صدر حياته أن يكون من الذين قال الله سبحانه فيهم:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَبۡشِرُواْ بِٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمۡ تُوعَدُونَ﴾

(فصلت: ٣٠)

●●●

وإذا كان لنا - فى هذا المقام - وفى إطار هذا الحيز - الذى نحرص أن لا يكون طويلا - إذا كان لنا أن نضع بين يدى القارئ، وأمام عقله وبصيرته ملامح عن واحدة من المعارك الفكرية الجليلة التى خاضها هذا الإمام الجليل... (١) فإننا نقدم صفحات عن معركته ضد محاولة الشيخ على عبدالرازق (١٣٠٥ - ١٣٨٦ هـ - ١٨٨٧ - ١٩٦٦م) - بكتابه (الإسلام وأصول الحكم) - «عملنة» الإسلام... صفحات توجز القسمات الرئيسية والخطوط العامة لكتاب الشيخ الخضر: (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم).

● ماذا قال فيه؟...

● وكيف تصدى به لأخطر وأكبر المعارك الفكرية التى دارت حول علاقة الإسلام بالدولة والسياسة فى عصرنا الحديث؟؟...

فى هذا الكتاب - (كتاب الشيخ الخضر) - (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم) - عمد المؤلف إلى نهج يغنى قارئه عن قراءة الكتاب الذى يرد عليه وينقضه.. فإذا لم يتيسر للقارئ الاطلاع على كتاب الشيخ على عبدالرازق، فإنه سيطلع عليه فى ثنايا كتاب الشيخ الخضر، حتى ليكاد الرجل لا يترك من كتاب (الإسلام وأصول الحكم) فقرة إلا أوردها ليناقش صاحبها ولينقدها وينقض فكرتها أو يبين رأيه فيها.. فهو يتتبع أبواب الكتاب، موضوع النقض، بابا بعد باب، فيبدأ بتلخيص الباب.. ثم يأخذ فى إيراد الفقرة المعبرة عن الفكرة، فينقضها، وهكذا، إلى نهاية الباب.. ففيه معظم نصوص كتاب على عبدالرازق.. الأمر الذى يغنى القارئ له عن كتاب على عبدالرازق..

---

(١) لقد جمعنا مادة هذه الصفحات عن حياة الشيخ الخضر من مقال صديقه محب الدين الخطيب. وعنوانه: (شيخ الأزهر السابق: السيد محمد الخضر حسين) مجلة (الأزهر) عدد شعبان سنة ١٣٧٧ هـ وكتاب (مشيخة الأزهر) لعلى عبدالعظيم جـ٢ ص١٤٧ - ١٦٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م.



وفى هذا الكتاب يتجلى الشيخ الخضر، فى أسلوبه واختيار ألفاظه: «عالمًا ـ أديبًا».. فهو ينتقى ألفاظه المعبرة بدقة شديدة عن المعني المراد كما يصنع «الفلاسفة ـ العلماء».. وهو يتخير من هذه الألفاظ المحكمة ما هو جميل، ويصوغها فى أسلوب بالغ الرقى، كما يصنع الأدباء الذين برعوا فى تذوق العربية وفقهوا أسرار جمالها وأعانهم على ذلك علم غزير بعلومها.. حتى ليصلح أسلوب الرجل وبيانه لأن يكون نموذجًا للغة «العلماء ـ الأدباء»!..

وفى هذا الكتاب نرى الشيخ الخضر عالمًا بالمنطق وقضاياه ـ بالمعنى الفنى والاصطلاحى ـ بارعًا فى فن الجدل والمناظرة.. وإذا كان الشيخ على عبدالرازق قد برع فى «المراوغات التشكيكية» التى مكنته من أن يضع فى كتابه متناقضات يستطيع أن يلجأ من إحداها إلى الأخرى، عند المناظرة، وفى أسلوب وبألفاظ قد تسفعه إذا هو شاء أن ينفى عن كتابه التناقض؟! ـ وهو الأمر الذى وضح جليًا فى «مذكرة» دفاعه عن نفسه ودفعه لاتهامات «هيئة كبار العلماء» (٢) ـ.. فإن براعة الشيخ الخضر فى فن الجدل وأدب المناظرة قد مكنته من تتبع «المراوغات التشكيكية» للشيخ على عبدالرازق، فى صبر وأناة ورسوخ قدم، يحسده عليها أهل العلم وأساطين الجدل والمناظرة.. وإن بدا الرجل، فى هذا الميدان، غير مألوف بالنسبة للقراء المتعجلين؟!..

كذلك، يتجلى الرجل، فى كتابه هذا، «ناقدًا ـ محققًا أمينًا».. فهو لا يقف فى نقد مصادر خصمه عندما استند إليه الخصم من نصوص واقتباسات، بل يعود إلى المصادر التى يقتبس منها الخصم، ليتحقق من أمانته فى النقل، وليرى هل انتزع النص من

---

(٢) انظرها فى كتابنا معركة (الإسلام وأصول الحكم).

سياقه على نحو مخل باتساق الأفكار؟.. ولقد استطاع الرجل أن يمسك بتلابيب الشيخ على عبدالرازق فى بعض من هذه المواطن!...

وكمثال على هذا «النهج التحقيقى» فى نقد استخدام المصادر، تتبع الشيخ الخضر لمقولة الشيخ على عبدالرازق القائلة إن علماء الكلام الإسلاميين قد قرروا للخليفة والإمام سلطانًا إلهيًا مطلقًا.. فلقد ذهب الشيخ الخضر إلى المصادر التى عزا إليها الشيخ على هذه المقولة، فكشف غياب الدقة عن الرجل فى هذا الادعاء - وهو يكشف لنا هذه الحقيقة، التى هى نموذج لهذا المنهج فى «النقد بالتحقيق» فيقول: «قال المؤلف - (على عبدالرازق) -، عازيا إلى (طوالع الأنوار) [٣] وشرحه (مطالع الأنظار) [٤]: «ولا غرو أن يكون له - (الخليفة) - حق التصرف فى رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم [٥]». قطف المؤلف هذه الجملة من أصلها وأطلقها خالية من الروح التى تجعلها حكمة جليلة، فإن صاحب (الطوالع) إنما ألقاها فى نسق التعليل لأخذ العدالة شرطا من شروط الإمامة، فقال: (الرابعة: أن يكون عدلا، لأنه يتصرف فى رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم). وقال شارحه فى (المطالع): (لو لم يكن - يعنى الإمام - عدلا لم يؤمن تعديه، وصرف أموال الناس فى مشتهياته، وتضييع حقوق المسلمين)، فالمراد من التصرف فى الأموال والرقاب والأبضاع التصرف بحق، وهو التصرف بنحو القضاء، أو بعمل مشروع، كاستخلاص الأموال المفروضة، وحمل الناس على أمر الجندية، وولاية نكاح من لا ولى لها» [٦].

---

(٣) هو متن فى التوحيد، للإمام البيضاوى، ناصر الدين عبدالله بن عمر بن محمد بن على.

(٤) لشمس الدين أبى الثناء محمود بن عبدالرحمن الأصفهانى.

(٥) الأبضاع: الفروج.

(٦) الباب الأول من الكتاب الأول (ص١١ من طبعة الأصل).



فهو، هنا، يحقق اقتباسات خصمه، ويكشف التجاوز الذى حدث فى الاستشهاد بسبب عزل العبارة المقتبسة، قسرا، عن السياق الذى وردت فيه!...

●●●

ولقد كانت المعركة بين الشيخ على عبدالرازق وبين خصومه، فى نظر التيار «العلمانى»، على وجه الخصوص، قد اتخذت صورة الصراع بين «التجديد» وبين «الجمود والتقليد».. فصاحب (الإسلام وأصول الحكم) قد قدم نفسه كمجدد إسلامى، وتحدث عن كتابه كإسهام فى التجديد الدينى.. كما اشتملت جبهة خصومه على أصوات كثيرة مثقلة بنغمات «الجمود والتقليد».. لكن الشيخ الخضر حسين لم يكن من هؤلاء، ولا كان كتابه صوتًا من هذه الأصوات.. فلقد كان الرجل مجددًا إسلاميًا راسخ القدم على درب تجديد الإسلام، يخاصم الجمود والتقليد، ويرى فيهما شذوذًا على نهج الإسلام الحق والمسلمين الحقيقيين.. وفى هذا الصدد يقول: «.. من أول ما عنى به الإسلام فى تشريعه أن أطلق العقول من وثاق التقليد، وفتح أمامها باب النظر حتى تعبر إلى قرارة اليقين على طريق الحجة والبرهان، قال تعالى:

﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾

(الإسراء: ٣٦)

وقال:

﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾

(النجم: ٢٨).

وقد جرى علماء الإسلام، ولا سيما السلف الصالح، على هذا المنهج، فكانوا لا يتابعون ذا رأى على رأيه ولا يتقلدون حكمًا قبل أن يعلموا مستنده، وإذا عرفوا المستند عرضوه على قانون الأدلة السمعية ووزنوه بميزان النظر ليعلموا مبلغه من

الصحـة ، فإذا ثبت على النقد وسـلم من وجـوه الطعن رفعوه على كاهـل القبول وإلا نبذوه نبـذ الحذاء المرقع ، غيـر مبالين بمقام مدعيه وإن حاكى القمر رفعة وسـناء ! ومن درس مسـائل الخلاف مـن عهد الصحابـة ، ـ رضى الله عنهم ـ ، إلى العصر الذى سـاد فيه القول بسـد باب الاجتهـاد ، رأى الصحابة كيـف يخالف بعضهم بعضا ولا ينقاد صغيرهم إلى كبيرهم إلا بزمام الحجة ، وسـار على هذا الاستقلال وحرية الفكر التابعون فمن بعدهم ، ولا يكبر على أحـد مـن المجتهدين أن يناظر أستاذه أو مـن كان أوفر منه علما وأوسع نظرًا فيقارع حجته بالحجة ، حتى إذا لم تمتلئ نفسه بالثقة مـن أدلته اجتهد لنفسـه وأقام بجانب مذهبـه مذهبًا ، ولتجدنّ من هؤلاء من يبلغه مذهب الصحابى فى قضية لم ينعقد عليها إجماع فيسـتأنف النظر فى دلائلها ولا يكون فـى صدره حرج أن يخالف الصحابى أو يرجح مذهب تابعى على مذهبه » (٧) .

وهذا الانحياز الإسـلامى إلى التجديد قد ظل نهجًا لم يخل منه عصـر . . وإن ذبـل خلال مرحلة الانحطاط والجمـود ـ المملوكية العثمانية . . أما فى عصرنا ، عصر اليقظة « فإن فى العالم الإسلامى علماء شـبوا على حريـة الفكر وإطـلاق العقل من وثـاق التقليد الأصـم ، فهم لا يكرهـون لذوى الألباب أن يبحثـوا حتى فى أصل العقائد (وجود الخالق) ، وهم لا يستطيعون أن يحولوا بين المرء ومـا يعتقد من باطـل ، وليس فى أيديهم سـوى مقابلـة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنيد » (٨) .

هكـذا حدد الشـيخ الخضر موقعه فى هـذه المعركة وأبان عن هويته ، فهو نصيـر للتجديد ، وخصم للجمود والتقليد ، ومن هذا

---

(٧) الباب الثالث من الكتاب الأول (ص٣٨، ٣٩ من طبعة الأصل).

(٨) الباب الأول من الكتاب الثانى (ص١٣٠، ١٣١ من طبعة الأصل).



الموقع يتقدم لنقض كتاب الشيخ على عبدالرازق «بمقابلة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنيد» !

●●●

وإذا كان الرجل قد حدد موقعه وأبان عن هويته فى هذا الصراع الفكرى، فهو قد نفى عن على عبدالرازق سمة التجديد، وأعلن عن أن «التغريب» والافتتان بالغرب ومقولات كُتابه ونظريات فلاسفته وتصورات مستشرقيه هو الذى جعل الشيخ على عبدالرازق ينظر إلى الإسلام ـ فى قضية الدولة والسياسة ـ بالمنظار الذى نظرت به النهضة الأوروبية إلى المسيحية الكاثوليكية، فيرى الخلافة: استبدادًا وحكمًا بالحق الإلهى وكهانة تجعل الحاكم نائبًا عن الله، لا يُسْأل عما يفعل.. ويرى الإسلام: دينا لا دولة، ورسالة روحية يا بعد ما بينها وبين السياسة وتنظيم المجتمعات.

إنه تقليد الغرب، ذلك الذى جعل صاحب (الإسلام وأصول الحكم) يرى الإسلام مسيحية تطلب أن ندع ما لقيصر لقيصر وما لله لله!.. فهو «التغريب»، إذن، وليس «التجديد»، المنطلق الذى رآه الشيخ الخضر مصدرًا لهذا الفكر الذى انفرد به الشيخ على عبدالرازق دون كل علماء الإسلام على امتداد تاريخ الإسلام!.!.

إنه يحدد «التغريب» ـ وتصور الإسلام ـ فى السياسة ـ مسيحية ـ كعلة أولى لهذا الفكر، فيقول: «يتساءل الناس أحيانًا عن الحال الذى لبس قلب المؤلف ـ (الشيخ على عبدالرازق) ـ حتى أصبح يقول على الله غير الحق: هل اقتحم هذه الخطيئة لقصور فى الفهم؟ أم لداعية افتتانة بملة أخرى؟. إذا صح للقارئ أن يتردد فى بعض المباحث السابقة، فإن هذا البحث ـ (الذى تصور فيه على عبدالرازق الإسلام «رسالة لا حكم ودين لا دولة») ـ لا يبقى له ريبة فى أن المؤلف قد يقصد إلى قلب الحقائق، حيث لا يصح أن

تنقلب في نظره» (٩) ! فليس قصور الفهم هو علة هذه الأفكار..

وعندما يتحدث على عبدالرازق عن وجود تصورين للحاكم في نظر علماء الإسلام، أحدهما -وهو مذهب الجمهور، في رأيه- يرى الحاكم ذا سلطان إلهي مستبد... يبصر الشيخ الخضر أثر التقليد لمذاهب الغربيين -لا مذاهب الإسلاميين- في هذا الادعاء.. فيقول -في تحفظ العلماء ودقتهم-: «والذي يؤخذ بطريق الاستنتاج أن المؤلف عرف أن للغربيين في سلطة الملك مذهبين فابتغى أن يكون للمسلمين مثلهما، ولما لم يجد في كلام أهل العلم عن الخلافة ما يوافق أو يقارب القول بأن سلطان الخليفة مستمد من سلطان الله تلمسه في المدائح من الشعر أو النثر...» (١٠)..

وعندما يستند الشيخ على عبدالرازق إلى آراء المستشرق «السير أرنولد» (١٨٦٤ - ١٩٣٠م) في تقرير «أحكام شرعية» خاصة بالإمامة والخلافة، يبصر الشيخ الخضر أثر الافتتان بالغرب وتأثيرات الهيمنة التي تمارسها الحضارة الغربية على عقول البعض إلى الحد الذي جعلتهم يأخذون عنها، لا المباحث التاريخية والاجتماعية، بل وأحكام الشرع والدين!.. فيقول: «... ولو أحالنا المؤلف -(على عبدالرازق)- على كتاب السير أرنولد -(الخلافة)- في بحث تاريخي أو اجتماعي له مساس بالخلافة لأخذ منا الأسف على أن فاتنا الاطلاع عليه مأخذا بليغا، ولكنه أحالنا على كتاب السير أرنولد في تحقيق حكم شرعي، فقلنا: لعله أراد خلط الجد بالهزل، أو إخراج أحكام الشريعة من دائرة الراسخين في علومها!. يجب أن تكون قيمة الأحكام الشرعية في نظر المؤلف فوق هذا التقدير، وما ينبغي له أن يخيل

---

(٩) الباب الثالث من الكتاب الثاني (ص١٧٢ من طبعة الأصل).

(١٠) الباب الأول من الكتاب الأول (ص١٤ من طبعة الأصل).



إلينا أنا فى حاجة إلى الاقتداء بعقول الغربيين حتى فى أمور الدين من واجب وحرام. وإذا كان المؤلف يدرى أن للشريعة أصولا ومقاصد لم يدرسهما السير أرنولد حق دراستهما، فإن إحالتنا على كتابه ليست سوى عثرة فى سبيل البحث تعترض السذج فتكبو بهم فى تردد وارتياب» (١١)!

وعندما يتصور الشيخ على عبدالرازق، ويصور الرسول ﷺ مجرد «مبلغ» رسالة، لاحظ له ولا شأن «بالتنفيذ» لما تضمنته هذه الرسالة من تنظيم للمجتمعات وسياسة للناس.. ينبه الشيخ الخضر إلى تأثيرات صورة المسيح - عليه السلام - بنظر علمانية الحضارة الغربية، فى تلوين تلك الصورة المدعاة لنبى الإسلام.. «فالرأى الذى يقصده المؤلف - (على عبدالرازق) - حسبما تصرح به ألفاظه وما يسوق عليه من الشبه - هو أن النبى ﷺ «مبلغ فقط، ولم يكن من وظيفته تنفيذ ما أوحى إليه بتبليغه، وأنه لم يأت بشريعة لها مساس بالقضاء وسياسة الدولة. وهو رأى لم ينسج على أصل شرعى ولم يقم على بحث علمى، ولكن الافتتان بزخرف الحياة الإفرنجية يخامر العقل، فإذا الخيال ينقر بالقلم ما شاء أن ينقّر، ويقلب صور الحقائق إلى ما لا يخطر على قلب أفاك أثيم» (١٢)!

وإذا كان اللاهوت المسيحى قد تصور المسيح منبت الصلة بالدولة والسياسة، يدعو إلى أن ندع ما لقيصر لقيصر وما لله لله.. فهو قد تصوره إلها أو ابنا لله، له خصائص الألوهية وصلاحياتها.. فإذا جاء الشيخ على عبدالرازق وتحدث عن سلطان الرسول ﷺ على القلوب سلطانًا يجعل له «حق التصريف لكل قلب تصريفا غير محدود».. رأينا الشيخ الخضر ينبه على أن الإسلام يرى

---

(١١) الباب الثانى من الكتاب الأول (ص٢٩ من طبعة الأصل).

(١٢) الباب الثالث من الكتاب الثانى (ص١٦٥ من طبعة الأصل).

الله سبحانه وتعالى هو المنفرد بتصريف القلوب.. وينقل رأى الحافظ ابن حجر العسقلانى (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ ١٣٧٢ - ١٤٤٩م) فى (فتح الباري) والذى يقول فيه: «إن الله تعالى تمدح بالانفراد بذلك ولا مشارك له فيه».. ورأى البيضاوى (٦٨٥ هـ ١٢٨٦م) الذى يقول فى تفسير آية:

﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ ﴾

(الأنعام: ١١٠)

إن فى نسبة تقليب القلوب إلى الله إشعارًا بأنه يتولى قلوب عباده ولا يكلها إلى أحد من خلقه»... ثم يحدد الشيخ الخضر مصدر هذا «الغلو» فيقول: «وإنك لتجد فى هذه الجمل من الغلو فى الوصف ما لم يذكره النبى، ﷺ، عن نفسه، وإنما علق بقلم المؤلف - (على عبدالرازق) - من أثر ديانة أخرى» (١٣)!..

وفى الحديث عن موقف علماء الإسلام من الفلسفة يلمح الشيخ الخضر خطر النهج الذى يجعل أصحابه مقلدين «لكل ما يلفظ به الغربيون» (١٤)..

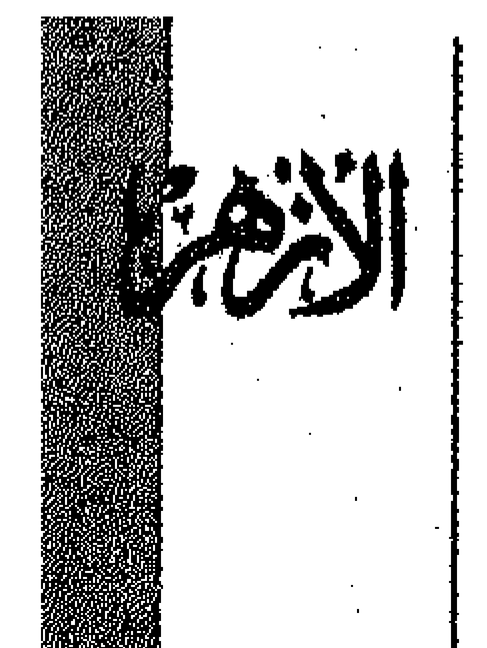
ولم يكن الرجل داعية لإقامة الأسوار بين الحضارات، ولكنه كان نصيرًا للتفاعل الصحى الراشد، الذى يقوم بين حضارات مستقلة بما تتمايز به وتتميز من سمات وخصائص.. وعدوا للافتتان بزخرف الحضارة الغربية.. وهو يتحدث عن هذا الموقف المتوازن عندما يعرض لموقف حضارتنا من الحضارة اليونانية، فيقول: «لقد عنى المسلمون من علوم اليونان بالفنون التى كانت معروفة لهم، أو كانت بضاعتهم فيها مزجاة (١٥).

---

(١٣) الباب الثالث من الكتاب الثانى (ص١٦٦ من طبعة الأصل).

(١٤) الباب الثالث من الكتاب الأول (ص٥١ من طبعة الأصل).

(١٥) أى رائجة



وكانـوا يصرفـون عنايتهم إلى هـذه العلوم على قدر مـا يرون لها من فائدة، وعلى حسـب ما تمس إليه الحاجة، فأقبلوا على العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة والمنطق بمجامع قلوبهم، وأعطوا جانبا من عنايتهم إلى ما نقل لهم من سياسـة أفلاطون وأرسـطو، مع علمهم بأن أيديهم مملوءة بمبادئ السياسـة الكافية فى تدبير مصالح الأمة وصيانة حقوقها على منهج الحرية السـامية والعدالة الصادقـة.. ومـن نظر فى تاريخ عظماء الإسـلام ببصيرة لم تفتتن بزخـرف المدنية الغربية رأى أن سـيرتهم العملية وما يلفظون به من نوابغ الكلم ما يشـهد له بأنهم أدركوا فى فن السياسـة شـأوا بعيدًا ولم يكن حظهم منها أقل من حظ دارسـى كتابى الجمهورية والسياسية» (١٦)!.

لقد أبصر الشـيخ الخضر أثر «التغريب» و«الافتتان بالحضارة الغربية» فى مجىء دعوى الشيخ على عبدالرازق جانحة عن مسار الفكر السياسـى الإسـلامى منذ تبلـور هذا الفكـر وحتى عصرنا الحديث.. ذلك أن من آفات هذا «التغريب»:

● تصـور تطـور كل المجتمعـات علـى ذات الـدرب وبـذات المراحـل وعلـى نفس النحـو الذى سـلكه المجتمـع الغربى فى التطور!

● وتصـور كل المـدارس الفكريـة والمذاهـب والمنظومـات الفكرية فى ضوء مثيلاتها الغربية.. إلى الحد الذى نرى فيه ذاتنا وتاريخنا وواقعنا بمنظار الاستشراق!..

●●●

ولـم يكن خلاف الشيخ الخضر مع هذا «النهج التغريبى» مجرد استمساك بفضيلة الاستقلال الفكرى، وفرط أنفة من التبعية لقوم

(١٦) الباب الثالث من الكتاب الأول (ص٤٨ من طبعة الأصل).

غير مسلمين، كما قد يفهم البعض خطأ وقصر نظر!.. وإنما كان وراء هذا الموقف - فضلا عن أن فضيلة الاستقلال الفكرى هى السبيل الوحيد لرؤية الخصائص التى تمايز بين الحضارات، ومن ثم فإنها السبيل الوحيد لتحصيل الحقيقة وإدراك الصواب - كان وراء هذا الموقف المعادى لهذا «النهج التغريبى» موقفًا وطنيًا يدرك وظيفة هذا النهج التغريبى فى تكريس التبعية السياسية والعسكرية والاقتصادية المفروضة على وطن العروبة وعالم الإسلام من قبل أبناء الحضارة الغربية الغزاة المستعمرين.. فالتبعية الفكرية، هنا، تلعب دورًا فاعلاً وفعالاً فى تأييد وتأبيد الاستعمار الذى يحول بين المسلمين وبين الحرية والنهضة والتقدم إلى الأمام!..

لقد كان الخضر: «شيخا - مجددا - مناضلا».. فهو عالم ملتزم بأصول الشريعة ومقاصدها.. وهو مجدد، جعله تجديده مهتما بواقع المسلمين المعاصر، معنيا بالحلول الكافلة للأمة تجاوز سلبيات الواقع الذى تعيش فيه. وهو مناضل يدرك دور الشريعة والتجديد فى التصدى لأعداء الأمة، الذين يفرضون عليها القهر والعبودية والتخلف، ويحولون بينها وبين الحرية والقوة والانطلاق...

● فهو، فى تونس، قد ناهض الاستعمار، الذى اضطره إلى الهجرة من وطنه الأول إلى الشام...

● وهو، فى الآستانة، يشارك فى العمل السياسى، ويضطلع بمهام فى السفارات الخارجية، تجعله على دراية بما يصنع الغرب وما يبيت لعالم الإسلام...

● وهو فى دمشق، يناضل الاستبداد، ويدخل السجن... ثم يضطره الاستعمار الفرنسى - الذى هجره من تونس - إلى الهجرة من دمشق إلى القاهرة...

● وفي القاهرة ـ وبصدد كتاب (الإسلام وأصول الحكم) ـ أبصر الرجل كم هي جليلة تلك الخدمة التي يقدمها الاستعمار كل من يدعو إلى تجريد الإسلام من طابعه ودوره السياسي، وتجريد الدولة، في وطن المسلمين، من صبغتها الإسلامية، وتقديم الإسلام دينا لا دولة، ورسالة روحية لا شرع فيها ولا سياسية.. ذلك أن المسلمين، في ظل الاستعمار، إذا اهتموا «بما لله»، «وتركوا ما لقيصر لقيصر»، كان المستفيد الأول من ذلك هو الأجنبي، لأن «قيصر» هنا هو الاستعمار!.. «فعلمنة الإسلام» هي ـ في حقيقتها ـ وبصرف النظر عن النوايا ـ تشريع يمنع الحرج والإثم عن ضمير المسلم إن هو خضع لسلطان أجنبي أو سلطة غير إسلامية... ومن ثم فإن اشتراط «إسلامية الدولة» و«إسلامية القانون»، هو ـ في الحقيقة ـ دعوة للمسلمين كي يثوروا في سبيل حريتهم وتسويد شريعة الإسلام في الوطن الذي يعيشون فيه!..

أبصر الشيخ الخضر هذه الحقيقة الجوهرية، ونبه إليها وهو يرد دعوى الشيخ علي عبدالرازق: «علمانية الإسلام»!

فهو عندما ينبه على تهافت أدلة الشيخ علي عبدالرازق وحججه، يشبهها ـ ساخرا ـ بوعود الدول الاستعمارية وعهودها؟!.. فيقول عنه: «إنه تشبث بأوهى من عهد دولة استعمارية (١٧)».

وعندما يستدل علي عبدالرازق على أن محمدًا، ﷺ، كان رسولا مبلغا، ولم يكن حاكما منفذا، بأن «الرسالة» غير «الملك»، وبكلمة المسيح، ـ عليه السلام ـ: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وبأن يوسف، ـ عليه السلام ـ، كان عاملا في دولة لا تدين بدينه... ينبه الشيخ الخضر على مغايرة النهج الإسلامي لما سبقه من نهج في هذا الأمر... ويشير إلى الخطر

(١٧) الباب الثاني من الكتاب الثاني (ص١٥٢ من طبعة الأصل).

البـادى من اسـتغلال هذه الدعـوى فى تكريس انفـراد «القيصر» المعاصر، الاسـتعمار، بالسـلطة والسـلطان فى عالم الإسلام... فيقـول: «لم يـرض محمد بن عبـدالله، ـ عليه السـلام ـ، أن يقيم تحت سـلطان غير سـلطان الله، ولم يرض لمعتنقى دينه الحنيف أن يسـتكينوا لسلطة غير إسـلامية، وفَرْضُ الهجرة والجهاد على ما نقول شهيد. وما ينبغى للمؤلف ـ (على عبدالرازق) ـ أن يحشر فى غضون كتابه مثل هذه الكلمة ـ (أعطوا ما للقيصر لقيصر وما لله لله) ـ التى تقضى حاجة فى نفس المخالف المتغلب، وتبقى فى النفوس أثر الاسـتكانة إلى أى يد تقبـض على زمامها» (١٨) ؟!..

«إن محمـد بـن عبدالله، ـ صلـوات الله عليه ـ، لم يعترف بسـلطة دار الندوة بمكة، وحاربها حتى خضد شوكتها واستأصل جرثومة فسـادها، ولم يعترف بسلطة قيصر، وأخذ يعد ما استطاع من قوة ليدفع شره ويقوض دعائم ملكه..» (١٩) ؟!..

كذلك، فإن الادعاء بأن الإسـلام دين ليست به شريعة لسياسة الدولـة والمجتمع، هو ـ وعينا أم لم نع ـ دعوة تمنح المشـروعية لسـلطان الأجنبى المتغلب وفلسـفة قانونه الغريبة عن روح الأمة وهويتهـا الحضارية، ذلك أن «الإسـلام يقصد من تأسـيس الدولة الإسلامية أمرين:

● أحدهمـا: إجـراء أحكامه العادلـة ونظمه الكافلة بسـعادة الحيـاة، إذ لا يقوم عليها بحق إلا من آمن بحكمتها وأشـرب قلبه الغيرة على تنفيذها.

● ثانيهمـا: الاحتفـاظ بكرامة أوليائه وإعـزاز جانبهم حتى لا يعيشوا تحت سلطة مخالف يدوس حقوقهم، ويرفع أبناء قومه أو

---

(١٨) الباب الثانى من الكتاب الثانى (ص١٣٦، ١٣٧ من طبعة الأصل)

(١٩) الباب الثانى من الكتاب الأول (ص٣٤ من طبعة الأصل).

ملته عليهم درجات» (٢٠).

والذين يجعلون الإسلام «دينا» لا «شرعا»، سيهدرون، ضمن ما يهدرون من «مقاصد الشرعية» مقصد «الجهاد»، الذى تجاوز كونه سبيلا «لحفظ الدين»، وأصبح، فى مواجهة الاستعمار الأجنبى السبيل الأول لحفظ مقاصد الشريعة كلها.. ذلك «أن المقاصد التى تقصدها الشريعة السماوية ترجع إلى حفظ النفس، والدين، والعقل، والعرض، والنسب، والمال، فالقصاص، مثلا، مشروع لحفظ النفس، وحد الزنا لصيانة النسب، وحد القذف لصيانة العرض، وعقوبة شارب الخمر لصيانة العقل، والجهاد لحفظ الدين، بل الاستعمار الأجنبى دل على أن الجهاد مشروع لحفظ الدين والنفس والعرض والمال، ويرشد إلى هذا قوله تعالى:

﴿ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ﴾
(التوبة: ٨) «(٢١)»..

فللشريعة الإسلامية، فى الواقع الإسلامى، دور تحريرى.. وهى ليست مجرد نصوص!.

ولقد كان طبيعيا للرجل الذى أدرك دلالة سيادة الشريعة وأحكامها على استقلال الأمة ودولتها، أن يبصر دلالة سيادة «الشريعة» الاستعمارية فى بلادنا على خضوعنا لهذا الاستعمار.. فأحكام الشريعة الإسلامية هى قانون الأمة الطبيعى، وفى سيادتها، بدلا من الفلسفة القانونية للحضارة الغازية، مظهر من مظاهر الاستقلال.. «وإذا كانت القوانين الوضعية لا يخضع لها المسلمون بقلوبهم، ولا يتلقون القضاء القائم عليها بتسليم، كان تقريرها للفصل بينهم غير مطابق لقاعدة الحرية، إذ المعروف أن

---

(٢٠) الباب الثانى من الكتاب الثانى (ص١٤٦ من طبعة الأصل).

(٢١) الباب الأول من الكتاب الثالث «ص٢٠٠ من طبعة الأصل»

الأمة الحرة هي التي تساس بقوانين ونظم تألفها وتكون على وفق إرادتها أو إرادة جمهورها فالشعوب الإسلامية لا تبلغ حريتها إلا أن تساس بقوانين ونظم يراعى فيها أصول شريعتها، وكل قوة تضرب عليها قوانين تخالف مقاصد دينها فهى حكومة مستبدة غير عادلة فالذين ينقلون قوانين وضعها سكان رومة أو لندرة أو باريز أو برلين، ويحاولون إجراءها في بلاد شرقية، كتونس أو مصر أو الشام، إنما هم قوم لا يدرون أن بين أيديهم قواعد شريعة تنزل من أفق لا تدب فيه عناكب الخيال أو الضلال، وأن في هذه القواعد ما يحيط بمصالح الأمة حفظًا، ويسير بها في سبيل المدنية الراقية عنقا «٢٢» فسيحا ولو قيض الله لشعوب هذه الأمة الإسلامية رؤساء يحافظون على قاعدة حرية الأمم، لألفوا لجانا ممن وقفوا على روح التشريع الإسلامى، وكانوا على بصيرة من أحوال الاجتماع ومقتضيات العصر، وناطوا بعهدتهم تدوين قانون يقتبس من أصول الشريعة ويراعى فيه قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد وبغير هذا العمل لا يملك المسلمون أساس حريتهم، ولا يسيرون في سبيل سعادتهم آمنين» «٢٣»!

فسيادة أحكام الشريعة في الأمة، وهيمنتها وهيمنة فلسفتها بالمؤسسة القضائية الوطنية قسمة من قسمات «الاستقلال الحضارى»، بدونها ستظل سيادة الأمة منقوصة، وحريتها ناقصة، حتى ولو حققت «الاستقلال السياسى»، فأصبح لها «علم» و«نشيد»؟!..

ومن هذه «الزاوية النضالية»، وبهذا «المنطق التحريرى» أبصر الشيخ الخضر مهمة «الخلافة» الإسلامية، ودورها التوحيدى

(٢٢) العنق - بفتح العين والنون - هو السير السريع

(٢٣) الباب الثالث من الكتاب الثالث «٢٤٣ و٢٤٤ من طبعة الأصل»

للأمة، ومردود هذا الدور وفعاليته فى مواجهة التحديات التاريخية التى فرضها الاستعمار الغربى على عالم الإسلام.. «فالخلافة لا تزيد على ما يسمى دولة، إلا أنها رابطة سياسية تجعل شعوبا مختلفى العناصر والقومية يولون وجوههم شطر رايتها بعاطفة من أنفسهم واختيار ومن هذه الوجهة ينظر إليها بغاة الاستعمار بعين عابسة، ويحاول الغر، الذى ينخدع ببهرج آرائهم، أن يطوى رايتها ويمحو أثرها»«٢٤»؟!..

لقد كانت الحصن الذى جمع المسلمين، على امتداد تاريخهم الطويل، فى مواجهة الغزاة.. وحتى فى لحظات ضعفها ومرضها، كانت «الرمز» الذى ظل الاستعمار على عدائه له وسعيه لمحوه، مخافة أن يتداركها التجديد والإصلاح فتعود حصنا للمسلمين، يجمع وحدتهم، ويحول بين الاستعمار وبين التهام أوطانهم واستنزاف ثرواتهم واحتلال عقلهم بفكرية التغريب!..

هكذا أدرك الشيخ الخضر خطر دعوى «علمانية الإسلام» على قضية القضايا بالنسبة للأمة.. قضية: رفضها لسلطان الأجنبى، ونهوضها لانتزاع حريتها من الاستعمار.

●●●

وإذا كان كتاب «الإسلام وأصول الحكم» قد ذهب فى تشويه صورة «الخلافة» الإسلامية، تاريخيا، إلى حد الافتراء الذى جعلها قهرا مسلحا واستبدادا بالأمر، من دون الأمة، باسم الله!.. فإن كتاب الشيخ الخضر قد برئ من «رد الفعل» الذى يبيض وجه هذه الخلافة دائما، حتى ولو كان ذلك بالزور والبهتان!.. بل إن الرجل لا يرغب فى إدارة المعركة حول اسم النظام وعنوانه.. فالدولة الإسلامية هى المطلب.. وليست «الخلافة» هى الشكل

(٢٤) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص٨٧ من طبعة الأصل».

الوحيد ولا الاسم المفرد لهذه الدولة الإسلامية.. وفارق بين أن ننتقد تراثنا فى نظم الحكم لنقترب من مقاصد الإسلام فى «الدولة الإسلامية»، وبين أن يكون هذا النقد سبيلا إلى التخلى عن شرط «إسلامية الدولة» وتجريد الإسلام من شرعه ومدخله فى السياسة وتنظيم المجتمعات.. «فلم يدع أحد قط أن صلاح شأن الرعية وصيانة شعائر الدين مربوطان باسم الخلافة، وأن لقب الخليفة كالرقية النافعة، يذهب بها كل بأس، أو الدعوة المستجابة، ينزل عندها كل خير، والذى نعلمه ويعلمه أشباه العامة من المسلمين أن الخلافة لا تريك آثارها وتمنحك ثمارها من منعة وعزة وعدالة إلا إذا سارت على سنة العزم فى الأمور والحكمة فى السياسة»«٢٥».

وإذا كان العصر الحديث قد ألح ويلح على إعلاء مكانة الأمة فى تسيير شئون الدولة والمجتمع، فليس هناك، فى نهج الإسلام السياسى، ما يعارض هذا الاتجاه، بل إن هذا هو نهج الإسلام الأصيل فى هذا الباب «فالقوة المشروعة للخليفة لا تزيد على القوة التى يملكها رئيس دولة دستورية، وانتخابه فى الواقع إنما كان لأجل مسمى وهو مدة إقامته قاعدة الشورى على وجهها، وبذله الجهد فى حراسة حقوق الأمة، وعدم وقوفه فى سبيل حريتها «٢٦».. وشكل بعض الحكومات القائمة على خليفة ووزراء ومجلس نيابى يجرى انتخابه تحت ظلال الحرية التامة لا يخالف الشكل الملائم للخلافة الحقيقية بحال «٢٧»..» بل لقد ذهب الإسلام السياسى فى شروط الخليفة إلى الحد الذى يجعل من دولته «الواقع» القريب من «مثال» «المدينة الفاضلة»!.. فلقد

---

(٢٥) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٩٠ من طبعة الأصل»

(٢٦) الباب الأول من الكتاب الأول «ص ١٣ من طبعة الأصل»

(٢٧) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٨٤ من طبعة الأصل»



«قرر جمهور أهل العلم فى شروط الخليفة أن يكون بالغا فى العلم رتبة الاجتهاد، وأن يكون ذا رأى وخبرة بتدبير الحرب والسلم، وأن يكون شجاعا لا يرهب الموت الزؤام فما دونه، وأن يكون عادلا لا تأخذه فى الحق لومة لائم وتعرف مزية العدل باختبار سيرته فيما كان يتولاه من أعمال قبل منصب الخلافة أو بما تدل عليه التجارب والمشاهدة الطويلة من استقامته وشرف همته وإنكاره ما يفعل الظالمون بغيرة وحماسة» «٢٨».

وليست صحيحة ولا دقيقة ولا صادقة تلك الصورة الشوهاء التى عممها صاحب «الإسلام وأصول الحكم» على مجمل نظام الخلافة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامى.. «فلقد أتى عليها حين من الدهر وهى لا تنتضى حسامها ولا تلمع بإنذارها ووعيدها إلا فى وجه عدو يتربص بالمؤمنين الدوائر، أو ثائر عصفت به ريح الأهواء وما له من أولى الألباب ولى ولا عاذر وأدركها زمن بعدت فيه عن حقيقتها، فخلطت عملا صالحا وآخر سيئا، وربما كان إثمها فى بعض الأحيان أكبر من نفعها» «٢٩».. فالتعميم فى تصوير الخلافة بصورة «القهر المستبد باسم الله» غريب عن المنهج العلمى فى دراسة التاريخ.

أما الصورة العثمانية للخلافة، والتى أتاحت لأعداء «الدولة الإسلامية» تشويه صورة الخلافة، بإطلاق وتعميم، فإن الإسلام السياسى حجة عليها وعلى سلاطينها، وليست هى بالحجة على هذا الإسلام.. «ولو أن المتأخرين من سلاطين آل عثمان أعطوا للخلافة شيئًا من حقوقها، وراعوا ما أمر الله به من وسائل استقامتها لما انفرط عقد هذه الممالك الإسلامية وأصبح كل

---

(٢٨) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٨٢ من طبعة الأصل»

(٢٩) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٦٤ من طبعة الأصل»

قطعة منها تحت سلطة أجنبية تستبد عليها فى حكمها وتتصرف فى رقاب شعوبها وأموالهم كيف تشاء» «٣٠».

لكن المرض لا يبرر الإعدام.. والفساد لا يستدعى اليأس من الإصلاح.. فإذا كانت الخلافة الإسلامية لا تعدو: «الدولة الإسلامية الجامعة»، «فليس إصلاح شأنها - إذا فسد - وإعادتها إلى سيرتها المثلى ممن يغارون على مصلحة الشرق واتحاد شعوبه ببعيد» «٣١»؟!..

هذا عن الخلافة فى التاريخ..

●●●

ولقد كانت الفكرة الجوهرية والمحورية لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» هى دعوى أن الإسلام دين لا دولة، ورسالة لا حكومة، ويا بعد ما بينه وبين السياسة وتنظيم المجتمعات!.

وبعض الذين تصدوا لنقد هذا الكتاب بلغوا فى معاداة هذه الدعوى مبلغ «رد الفعل»، حتى لقد بدت فى أقوالهم رائحة تصور الحكومة الإسلامية «حكومة دينية» تشبه تلك التى عرفتها أوروبا حاكمة «بالحق الإلهى».. ذلك أنهم تحدثوا عن «وحدة» الدين والدولة، مقابل دعوى «الفصل» بينهما!.

لكن هذا الموقع - موقع «رد الفعل»، الغريب عن روح الإسلام وجوهره - لم يكن هو الموقع الفكرى للشيخ الخضر عندما نقض كتاب الشيخ على عبدالرازق.. فهو قد تبنى موقف علماء الكلام المسلمين، من مختلف تيارات فكر أهل السنة، الذين قرروا أن «الخلافة - الإمامة - الدولة» ليست من أصول الدين ولا أركانه ولا عقائده، وأنها من الفروع.. ومن ثم فلا حجة لمن يدعى «علمانية

---

(٣٠) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٨٧ من طبعة الأصل»

(٣١) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٦٤ من طبعة الأصل»



الإسلام» بسبب خلو القرآن من الآيات التى تنص على «الخلافة - الإمامة - الدولة»، فمكان الفروع، ليس بالضرورة هو القرآن الكريم.. واستمرارًا لهذا النهج الإسلامى العريق قال الشيخ الخضر: «إن الخلافة ليست من نوع العقائد «٣٢».. وبحثها يرجع إلى النظر فى حكم عملى لا فى عقيدة من عقائد الدين ومما يترتب على الفرق بين الأحكام العملية والعقائد أن الأحكام العملية يكتفى فيها بالأدلة المفيدة ظنا راجحا، وأما العقائد فإنها لا تقوم إلا على براهين قاطعة.. فلا غضاضة على حكم الخلافة إذا لم يرد به قرآن يتلى، إذ ليست الخلافة زائدة على إمارة عامة تحرس شعائر الدين وتسوس الناس على طريق العدل، ولم يكن وجه المصلحة من إقامة هذه الإمارة بالخفى الذى يحتاج إلى أن يأتى به قرآن صريح.. فالقرآن لم يصرح بحكم الإمارة العامة اكتفاء بما بثه فى تعاليمه من الأصول التى تبينها السنة ويرجع إليها الراسخون فى العلم عند الحاجة إلى الاستنباط، ولأن فى الأمر بإطاعة أولى الأمر عبرة لأولى الألباب..» «٣٣»! فإذا استدل علماء الإسلام على وجوب «الخلافة - الإمامة - الدولة الإسلامية» بضرورتها، لأن «ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعهم عن الباطل وازع، يفضى إلى تبدد الجماعة، وإضاعة الدين، وانتهاك حرمة الأموال والنفوس والأعراض، فإنهم - «بهذا الاستدلال» - إنما يطبقون قاعدة شرعية، وهى قاعدة: «الضرر يزال» أو قاعدة: «ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدورا، فهو واجب»..» «٣٤».

ومن هذا الموقع الفكرى، الذى يرى وجوب «الدولة الإسلامية»

(٣٢) الباب الثانى من الكتاب الأول «ص ٣٣ من طبعة الأصل»

(٣٣) الباب الثالث من الكتاب الأول «ص ٧٤، ٧٥ من طبعة الأصل»

(٣٤) الباب الثانى من الكتاب الأول «ص ٢٦ من طبعة الأصل»

- وليس أى دولة - دون أن تكون هذه الدولة عقيدة من عقائد الدين أو ركنا من أركانه - أنكر الشيخ الخضر إسلامية الصورة التى صور بها الشيخ على عبدالرازق الخليفة المسلم، ورفض ما قاله صاحب «الإسلام وأصول الحكم» عن طبيعة سلطات الخليفة فى الإسلام، لقد قال على عبدالرازق، عن الخليفة: إن «ولايته عامة ومطلقة، كولاية الله تعالى ورسوله الكريم».. وعلق الخضر على هذه العبارة فقال: «إنها من مبالغاته التى تضع للخلافة فى نفوس المستضعفين من الناس صورة مكروهة، ولو كان المؤلف - «على عبدالرازق» - يمشى فى بحثه على صراط سوى لتحرى فيما ينطق به عن المسلمين أقوالهم المطابقة، وهم لم يقولوا إن ولاية الخليفة عامة ومطلقة كولاية الله، فإن الله يفعل ما يشاء فيمن يشاء، ولا يسأل عما يفعل، والخليفة مقيد بقانون الشريعة ومسئول عن سائر أعماله وكذلك رسول الله ﷺ له خصائص لا يحوم عليها الطير ولا يبلغها مدى البصر، منها أن تصرفاته نافذة ولا تتلقى إلا بالتسليم، وتصرفات الخليفة قد تقابل بالمناقشة والنقض والإنكار..» «٣٥».

وفى صراحة وحسم يقرر الشيخ الخضر أن الأمة الإسلامية هى مصدر السلطات التى فوضت بعضا منها للخليفة والإمام، فلا علاقة لطبيعة سلطاته بتلك التى زعمتها الكهانة والدولة الدينية للأباطرة والملوك الذين جعلوا سلطانهم مستمدا من الله.. لقد زعموا نيابتهم عن الله.. بينما الخليفة الإسلامى نائب عن الأمة ووكيل عنها.. «ولم نعثر على كلمة - فى فكر علماء الإسلام - تنبئ - ولو بطريق التلويح - أن سلطان الخليفة مستمد من سلطان الله، وقصارى ما يستنتج من كلماتهم عنها ومباحثهم

(٣٥) الباب الأول من الكتاب الأول «ص ١٠ من طبعة الأصل»



فيها أن الله أوجب على الناس إقامة إمام، وأن ولايته تنعقد إما بمبايعة أهل الحل والعقد أو بعهد من الخليفة قبله، وأنه إذا سعى فى السياسة فسادا، كان للأمة انتزاع زمام الأمر من يده ووضعه فى يد من هو أشد حزما وأقوم سبيلا..» «٣٦».

فالإسلام يوجب «الدولة الإسلامية»، التى تسوس الناس بشريعته، وتحفظ بيضته.. وفى ذات الوقت ينكر مزاعم القائلين بسلطان إلهى لرأس هذه الدولة.. فلا هى «العلمانية» التى تفصل «الدين» عن «الدولة» ولا هى «الكهانة - والدولة الدينية - والحكم بالحق الإلهى - ونيابة الحاكم عن الله».. وإنما هى «الدولة المدنية» الحاكمة والمحكومة بشريعة الإسلام.. وبعبارة الشيخ الخضر: «إن شارع الإسلام يقصد إلى أن يكون للمسلمين دولة ذات صبغة دينية «٣٧».. ورياسة غير منفصلة عن الدين.. وإمارة مرتبطة بالدين «٣٨».. فالإسلام دين وشريعة وسياسة، وعلى الدولة أن تضع سياستها فى صبغة إسلامية «٣٩».. لأن الإسلام عقيدة وشريعة ونظام اجتماعى، فهو بالنظر إلى أصول العقائد التى هى باب الإيمان به، إنما يدعى إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، إذ لا يمكن لبشر أن يدخل فى قلب بشر عقيدة إلا أن يقرنها بما يثبتها فى النفس من برهان أو إقناع وأما الشرائع والنظم الاجتماعية، فإن التجربة، فى القديم والحديث، دلت على أنها لا تقوم فى أمة ولا يطرد نفاذها إلا أن تكون شدة البأس بجانبها والسيوف من ورائها فلابد للإسلام من دولة ذات شوكة لتقوم على إجراء هذه الشرائع والنظم وتحول بينها وبين قوم لا

---

(٣٦) الباب الأول من الكتاب الأول «ص ١٤ من طبعة الأصل»

(٣٧) الباب الأول من الكتاب الثالث «ص ١٩٧ من طبعة الأصل»

(٣٨) الباب الثانى من الكتاب الثالث «ص ٢٢١ من طبعة الأصل»

(٣٩) الباب الثالث من الكتاب الثالث «ص ٢٤٤ من طبعة الأصل»

يبصرون..» «٤٠».

وإذا كانت دعوى صاحب «الإسلام وأصول الحكم» أن الرسول، ﷺ، كان «مبلغا» فقط، لم يكلف «بالتنفيذ»، هي دعوى متهافتة لم يقلها قبله قائل، من الشرق أو الغرب، من المسلمين أو من غيرهم، فإن الشيخ الخضر يتحدث عن ولاية الرسول، رافضا أن تقتصر على القلوب دون الأجسام - وهي دعوى على عبدالرازق - ويقول: إن «النظر يقضي بأن الولاية على القلوب لا تكفي في صيانة الحقوق وحفظ النفوس والأموال والأعراض، وأنه لابد من ولاية يكون شأنها تنفيذ قوانين المعاملات والعقوبات فيمن يطغى به الهوى أو يتخبطه الغضب وإن كان من المؤمنين فولاية الرسول، ﷺ كانت على القلوب ثم على الأجسام، وكانت ولاية هداية وتدبير لصالح الحياة، وكانت رياسة دينية وسياسية، وكلاهما من عند الله، ولا بعد بين السياسة والدين إلا في نظر قوم لا يكادون يفقهون حديثا «٤١».. لقد كان الرسول الأعظم مظهر السلطة التشريعية، ومصدر السلطة التنفيذية، فالحكمة تجري على لسانه، ودم النفوس الخبيثة يجري على سنانه يرسل الموعظة الحسنة تحت مثار النقع، ويسن القانون العادل وهو يقاتل وحوشا غابها الرماح، ولقد كان في تشريعه الحكيم أو عزمه النافذ عبرة لأولي الألباب..» «٤٢»!

وإذا كان «الدين» وضعا إلهيا، ثابتا.. فإن «الصبغة الدينية» للدولة الإسلامية وسياستها لا تعني ثبات نظم هذه الدولة وثبات قوانينها، ولا تعني «الإلهية» و«الثبات» لهذه النظم والقوانين جميعا.. فالثابت هو «المقاصد والفلسفات والغايات» وبعض

(٤٠) الباب الثاني من الكتاب الثاني «ص ١٤٣ من طبعة الأصل»

(٤١) الباب الثالث من الكتاب الثاني «ص ١٦٧، ١٦٨ من طبعة الأصل».

(٤٢) الباب الأول من الكتاب الثاني «ص ١١٢ من طبعة الأصل»



قليـل من الأحكام التـى تعلقت بثوابت لا تتغيـر ولا تتطور بتغير الزمان والمكان - أما ما عدا هذا القليل فهو متغير ومتطور يلعب فيـه العقل المسـلم والإبداع التشـريعى للمسـلمين الدور الأول والأعظم دونما قيد إلا الروح العامة لشـريعة الإسـلام والمصلحة المبتغاة للأمة الإسلامية.. فلقد «أجمع المسلمون على أن إصلاح السياسـة شطر من مقاصد الإسلام - ولكن - هل ادعوا، مع هذا، أن الإسـلام رسـم للسياسـة خطة معينة ووضع لـكل واقعة حكما مفصـلا؟!.. الحق أنهم لـم يفعلوا ذلك، بل مـلأوا كتبهم ببيان أن الشـريعة فصلت بعض أحـكام لا تختلف فيها أحوال البشـر، ثـم وضعت أصـولا ليراعى تطبيقهـا على الوقائع حـال الظروف الحافة بها، ومن هذه الأصول قاعدة: «رعاية المصالح المرسلة»، وقاعـدة: «العادة محكمـة»، وقاعدة: «سـد الذرائـع»، وقاعدة: «المشقة تجلب التيسـير»، وقاعدة: «ارتكاب أخف الضررين» و قاعـدة: «الضرر يزال» «٤٣».. ولقد عنيت الشـريعة، فى الأكثر، بتفصيـل ما لا تختلف فيـه مصالح الأمم ولا يتغيـر حكمه بتغير الزمـان والمـكان وذلك ما يرجع إلـى العقائد والأخلاق ورسـوم العبادات، ثم جاءت إلى قسـم المعاملات والسياسات فأتت على شىء قليل من تفاصيله، وطوت سائره فى أصول عامة ثلاث:

● إحداهـا: أن أحكام هذا القسـم تختلف بحسـب ما يقتضيه حـال الزمـان وتطـور الشـعوب، فإذا وقعـت الواقعـة أو عرضت الحاجة نظر العالم فى منشئها وما يترتب عليها من أثر، واستنبط لها حكما بقدر ما تسعه مقاصد الشريعة ومبادئها العليا.

● ثانيهـا: أن وقائـع المعاملات والسياسـات تتجـدد فى كل حين، والنص على كل جزئية غير متيسـر، علاوة على أن تدوينها

(٤٣) الباب الثالث من الكتاب الثانى «ص ١٧٧ من طبعة الأصل»

يستدعى أسفارا لا فائدة للناس فى كلفة حملها.

● ثالثها : أن الشريعة لا تريد أسر العقول وحرمانها من التمتع بلذة النظر والتسابق فى مجال الاجتهاد «٤٤»..».

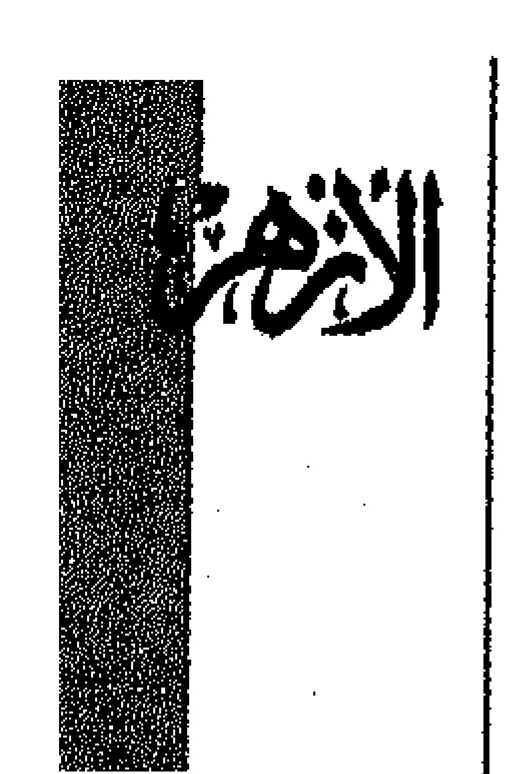
ولذلك وجدنا فقهاء المسلمين يجتهدون، كل من منظوره، وعلى ضوء واقعه، ووفق مقتضيات عصره، يجتهدون فى «وضع» القوانين الإسلامية المسترشدة بروح الشريعة والمحكومة بمنطقها الإسلامى العام.. فهم «ينظرون إلى المصالح ويوازنون بينها وبين المفاسد.. كما ينظر إليها أصحاب القوانين الوضعية، من حيث عظمها وصغرها، ومن حيث ما يترتب عليها فى الخارج من آثار نافعة أو عواقب سيئة» «٤٥».. ثم يصوغون القوانين، التى كونت تراثنا فى فقه المعاملات.

فالذين يتصورون أن «إسلامية القانون» فى الدولة الإسلامية، تعنى إلزام الحاضر باجتهادات الماضى، أو إلزام كل عالم الإسلام باجتهاد واحد، لا يفقهون هذا الجانب من سياسة الإسلام.. بل إن بلوغ عالم الإسلام فى التقارب والتضامن والاتحاد درجة إقامة الخلافة الواحدة، أو الحكومة الواحدة لا يعنى وحدة النظم والقوانين إذا ما اختلف الواقع فى إطار عالم الإسلام.. ذلك «أن أخذ الأمم الإسلامية بحكومة واحدة لا يقتضى توحيد قانونها السياسى أو القضائى، بل يوكل أمر كل شعب إلى أهل الحل والعقد منه، فهم الذين ينظرون فيما تقتضيه مصالحه، ولا يقطعون أمرا حتى يشهدهم من أوتوا العلم بأصول الشريعة لئلا يخرجوا عن حدودها ومقاصدها..

---

(٤٤) الباب الثانى من الكتاب الثانى «ص ١٥٤، ١٥٥ من طبعة الأصل»

(٤٥) الباب الأول من الكتاب الثالث «ص ٢٠١ من طبعة الأصل»



فالتشـريع الإسـلامى قائـم على رعايـة المصالح، ومـا هى إلا المصالـح التـى توضع فـى ميزانه المسـتقيم، وهـذا الميزان المستقيم لا يبخس شعبا من الشعوب مصلحته التى يشهد بها العقل السـليم، ولا يفصل حكما واحدا يجريه على كل شعب وفـى كل زمـان، إلا إذا لـم تختلف فيه مصالح الشـعوب، فإن اختلفت اختلافا يعقله العالمون فلكل شـعب حكم وسياسة، وذلك تقدير العزيز العليم..» «٤٦»

فالدولـة الإسـلامية: دولـة دسـتورية.. ورأسـها: حاكـم دسـتورى.. وأمتهـا: هى مصـدر السـلطات.. وقانونها إبداع وثمـرة لعبقرية فقهائها، يصوغون أغلبـه بالاجتهاد المحكوم بـروح الشـريعة ومصلحـة الأمـة المرتبطـة بظـروف الزمـان ومقتضيـات المـكان.. وهـى، فـى ظـل الخلافـة والحكومة الواحدة، أشبه بعصبة الأمم الإسلامية وجامعة الدول الإسلامية منها بالدولة الواحدة التى يسـود فيهـا القانون الواحد والنظام الواحد فى واقع متغاير رغم وحدة الإسلام!..

وإذا كان هذا هو حال «الإسلام السياسى»، وإذا كانت تلك هى قاعدة «سياسـة الإسـلام».. فهل بنا من حاجـة «لعلمانية» الحضـارة الغربيـة، نتنكـر باسـتعارتها لطبيعة إسـلامنا؟!.. وألا يرعـوى أولئك الذيـن يزيفون تاريخنا السياسـى وفكرنا الإسـلامى السياسـى، لا لشـىء إلا لافتعال التماثل بينه وبين تاريخ الكهانة الكنسية فى أوروبا العصور المظلمة والوسطى، بـل ويزيفون صورة الإسـلام، بجعله «علمانيـة» أو «كهانة».. لا لشـىء إلا ليبـرروا اسـتعارتهم «للعلمانيـة» الغربية.. فهم يستوردون «مشكلة» ليستوردوا لها «الحلول»؟!..

(٤٦) الباب الثالث من الكتاب الثانى «ص ١٧٩، ١٨٠ من طبعة الأصل»

هكذا نظر الشيخ الخضر إلى القضية المحورية والجوهرية في كتاب «الإسلام وأصول الحكم».. وحدد، حيالها، رؤيته لموقف الإسلام.

●●●

وإذا كنا قد سبق وحققنا ونشرنا كتاب الشيخ الخضر «نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم» ضمن كتابنا «معركة الإسلام وأصول الحكم» - فها نحن - إكمالا لإبراز جهاد هذا الإمام الكبير في هذا الميدان - ميدان علاقة الإسلام بالسياسة والدولة والقانون.. ومرجعية الشريعة الإسلامية وصلاحها عبر الزمان والمكان - ها نحن نقدم له.. في هذا الكتاب ثلاث دراسات:

- الأولى: عن «ضلالة فصل الدين عن السياسة»
- والثانية: عن «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان»
- والثالثة: عن سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين

سائلين المولى - جل وعلا - أن ينفع بها.. إنه - سبحانه - خير مسئول وأكرم مجيب.

ربيع الأول ١٤٣٤ هـ
يناير ٢٠١٣ م

د. محمد عمارة



(١)

ضلالة فصل الدين عن السياسة

ـ ما زال الرسل عليهم السلام يرمون فى الدعوة إلى أصول الإيمان بالله عن قوس واحدة، ولكل رسول بعد هذا شريعة يراعى فى أمرها ونهيها حال من يرسل إليهم خاصةً، حتى حضر الوقت الذى تهيأ فيه البشر على اختلاف بيئاتهم للانتظام فى شريعة واحدة، فبعث الله المصطفى ﷺ بالحنيفية السمحة، وجعله خاتم النبيين، وقضى بأن تكون شريعته خاتمة الشرائع، ولعموم رسالته سواءٌ الشاهد فيها والغائب، والعربى والعجمى، أقام على صدقه آيات باقيات ما نظر فيها ذو فطرة صافية أو بصيرة نافذة إلا أسلم وجهه لله قانتًا :

﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ ﴾

(الأنعام : ١٩)

ولخلود شريعته جعلها أبلغ الشرائع حكمة، وأوفاها أصولاً وأوسعها للمصالح رعايةً.

ثلاث حقائق كل واحدة منها شطر من الإسلام : عموم رسالة محمد ﷺ ، . واشتمال شريعته بنصوصها وأصولها على أحكام ما لا يتناهى من الوقائع، وكون هذه الشريعة أحكم ما تساس به الأمم، وأصلح ما يقضى به عند التباس المصالح أو التنازع فى الحقوق.

أجمع علماء المسلمين على هذه الحقائق وعرفها عامتهم، فمن أنكر واحدة منها فقد ابتغى فى غير هداية الإسلام سبيلاً .ومثل من يمارى فى شيء منها ثم يدعى أنه لا يزال مخلصًا للإسلام مثل من يضرب بمعوله فى أساس صرح شامخ ثم يزعم أنه حريص على سلامته عامل على رفع قواعده.

فتنت مدنية الشهوات أشخاصًا ينتمون إلى الإسلام، فانحرفت بهم عن المحجة، وأدركوا أن مجاهرتهم بإنكار رسالة المصطفى ﷺ تسقطهم من حساب المسلمين دفعة، فلا يبلغون من فتنة الأمة مأربًا، فبيتوا أن يبقوا ثوب الإسلام على أكتافهم ويحركوا بمدحه في بعض المجالس ألسنتهم أو فى بعض الصحف أقلامهم لكى يركن الغافلون من المسلمين إلى أقوالهم فيقذفوا من وراء ريائهم وثقة بعض الناس بهم ما شاءوا من آراء خاسرة، ويزعموا أن هذه الآراء من هداية الإسلام أو أن الإسلام لا ينكرها.

والواقع أن هذا الصنف من المنحرفين قد أحدث فى بعض البلاد الإسلامية آثار فساد لم يحدث معشارها النابذون إلى الدين على سواء، وكم أرتنا الأيام فى هذا الصنف من عجائب دلتنا على أن هناك مغارات يأتمرون بالدين بين حيطانها، ولغة إذا حضرهم بعض المسلمين يجنحون إلى التخاطب بها، وضروبًا من الإغواء يجهدون أنفسهم فى تمويهها.

منذ عهد قريب أخذ بعض الكاتبين يتشبهون بمن يؤلف على طريق البحث العلمى، فقالوا ما شاءوا أن يقولوا وخرجوا بغير مناسبة منطقية إلى إنكار أن يكون للإسلام مدخل فى الشئون القضائية والمعاملات المدنية (٤٧).

جال هذا الصوت جولة الباطل ثم ذهب كصيحة فى واد، ولم يبق له صدى إلا فى آذان رهط لا يسمعون رشدًا، ولا يفقهون حجة، وإن شئت فقل: صادف ذلك الصوت أفئدة هواء فجعلوا يحاكونه فى بعض ما يكتبون ويوقظون فتنًا لو أقبل كل على ما

---

(٤٧) الإشارة إلى كتاب الشيخ على عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم» الذى صدر سنة ١٩٢٥م. ولقد رد عليه الشيخ الخضر حسين بكتاب «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم»، ولقد قمنا بتحقيقه وإعادة نشره ضمن كتابنا «معركة الإسلام وأصول الحكم».



يحسن أن يتحدث فيه لكانوا عنها فى شغل.

ما كدنا ننتهى من إماطة أذى ذلك الذى ادعى أنه يفسر القرآن بالقرآن، حتى خرجت إحدى المجلات تحمل مقالاً تحت عنوان: (داء الشرق ودواؤه) وفى هذا المقال دعاية إلى فصل الدين عن السياسة، وبلغ بكاتبه الحال أن زعم أن سبب تأخر المسلمين عدم فصلهم للدين عن السياسة.

ونحن نود والله يعلم أن يقبل كل من بيده قلم على ما فيه خير للناس، والموضوعات العلمية والأدبية والسياسية مترامية الأطراف، وانصراف نفس الكاتب عن البحث فى أمثال هذه الموضوعات ليس بعذر يبيح له أن يخوض بقلمه فى الحديث عن الدين خوض من يقولون مالا يتدبرون.

ونود والله يعلم أن نقبل على شأننا، ونمضى فى سبيلنا وليس فى فطرتنا الولوع بأن نفند لكاتب رأيًا أو نبطل لباحث قولاً، ولكن القوم أصبحوا يتساقطون على طمس معالم الحقيقة والفضيلة تساقط الفراش على السراج، والسكوت عنهم تفريط فى جنب الله، ومن فرط فى جنب الله خسر الدنيا قبل الآخرة.

قال صاحب المقال فى ذكر أهم النقط الجوهرية التى ترجع إليها أسباب ضعف الشرق: (الثانية عدم التفريق بنظام قاض بين السلطتين الدينية والدنيوية، فكان هذا من جملة المسببات لتأخر المسلمين إذ أن جمع السلطتين فى شخص واحد بدون تحديد لهما كان من أبعد (٤٨) الأمور إلى اختلال النظام، وإذا كان هذا أفاد المسلمين فى صدر التاريخ الإسلامى وأمر العالم لهم كما قدمنا، إلا أنه كان بلاءً بعد انقسام المسلمين إلى ممالك وفرق وشيع ومذاهب وأحزاب ووجود دول أخرى تنازعهم السيادة على

---

(٤٨) كذا فى الأصل ولعلها محرفة عن كلمة «أدعى».

العالم، وقد عاد اجتماع هاتين السلطتين بلاءً عليهم إذ أصبحت الرياسة الدينية والدنيوية في الواقع في قبضة تلك الدول التي نازعتهم كما هو مشاهد الآن).

نعرف من قبل أن يظهر هذا المقال أن الذين يدعون إلى فصل الدين عن السياسة فريقان: فريق يعترفون بأن للدين أحكامًا وأصولاً تتصل بالقضاء والسياسة، ولكنهم ينكرون أن تكون هذه الأحكام والأصول كافلة بالمصالح آخذة بالسياسة إلى أحسن العواقب، ولم يبال هؤلاء أن يجهروا بالطعن في أحكام الدين وأصوله، وقبلوا أن يسميهم المسلمون ملاحدة، لأنهم مقرون بأنهم لا يؤمنون بالقرآن ولا بمن نزل عليه القرآن.

ورأى فريق أن الاعتراف بأن في الدين أصولاً قضائية وأخرى سياسية، ثم الطعن في صلاحها إيذان بالانفصال عن الدين، وإذا دعا المنفصل عن الدين إلى فصل الدين عن السياسة كان قصده مفضوحًا وسعيه خائبًا، فاخترع هؤلاء طريقًا حسبوه أقرب إلى نجاحهم وهو أن يدعوا أن الإسلام توحيد وعبادات، ويجحدوا أن يكون في حقائقه ما له مدخل في القضاء والسياسة، وجمعوا على هذا ما استطاعوا من الشبه لعلهم يجدون في الناس جهالة أو غباوة، فيتم لهم ما بيتوا.

هذان مسلكان لمن ينادي بفصل الدين عن السياسة، وكلاهما يبتغي من أصحاب السلطان أن يضعوا للأمة الإسلامية قوانين تناقض شريعتها، ويسلكوا بها مذاهب لا توافق ما ارتضاه الله في إصلاحها، وكلا المسلكين وليد الافتتان بسياسة الشهوات، وقصور النظر عما لشريعة الإسلام من حكم بالغات.

أما أن الإسلام قد جاء بأحكام وأصول قضائية، ووضع في فم السياسة لجامًا من الحكمة، فإنما ينكره من تجاهل القرآن والسنة



ولم يحفل بسيرة الخلفاء الراشدين، إذ كانوا يزنون الحوادث بقسطاس الشريعة، ويرجعون عند الاختلاف إلى كتاب الله أو سنة رسول الله.

في القرآن شواهد كثيرة على أن دعوته تدخل في المعاملات المدنية، وتتولى إرشاد السلطة السياسية قال تعالى:

﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾

(المائدة: ٥٠)

وكل حكم يخالف شرع الله فهو من فصيلة أحكام الجاهلية

وفي قوله تعالى ﴿لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ إيماء إلى أن غير الموقنين قد ينازعون في حسن أحكام رب البرية، وتهوى أنفسهم تبدلها بمثل أحكام الجاهلية، ذلك لأنهم في غطاء من تقليد قوم كبروا في أعينهم ولم يستطيعوا أن يميزوا سيئاتهم من حسناتهم وقال تعالى:

﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ ﴾

(المائدة : ٤٩)

فرض في هذه الآية أن يكون فصل القضايا على مقتضى كتاب الله، ونبه على أن من لم يدخل الإيمان في قلوبهم يبتغون من الحاكم أن يخلق أحكامه من طينة ما يوافق أهواءهم، وأردف هذا بتحذير الحاكم من أن يفتنه أسرى الشهوات عن بعض ما أنزل الله، وفتنتهم له في أن يسمع لقولهم، ويضع مكان حكم الله حكمًا يلائم بغيتهم قال تعالى:

﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾

(المائدة: ٤٥)

وفى آية : ﴿ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾

(المائدة: ٤٧)

وفى آية ثالثة :

﴿ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾

(المائدة: ٤٤)

وفى القرآن أحكام كثيرة ليست من التوحيد ولا من العبادات، كأحكام البيع والربا والرهن والدين والإشهاد، وأحكام النكاح والطلاق واللعان والإيلاء والظهار والحجر على الأيتام والوصايا والمواريث، وأحكام القصاص والدية وقطع السارق وجلد الزانى وقاذف المحصنات، وجزاء الساعى فى الأرض فسادًا بل فى القرآن آيات حربية فيها ما يرشد إلى وسائل الانتصار كقوله تعالى مرشدًا إلى القوة المادية :

﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ ﴾

(الأنفال: ٦٠).

وقوله تعالى مرشدًا إلى القوة المعنوية :

﴿ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗ ﴾

(التوبة: ١٢٣).

وقوله تعالى منبهًا على خطة هى من أنفع الخطط الحربية :

﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ ﴾

(التوبة: ١٢٣).

والكفار هنا المحاربون، ففى الآية إرشاد إلى أن يكون ما بينهم وبين ديارهم أمنا، ولا يدعوا من ورائهم مَن يخشون منه أن ينهض إلى أموالهم وأهليهم من بعدهم، أو يجلب عليهم بخيله ورجله ليطعن فى ظهورهم وقد أقبلوا على العدو الذى تجاوزوا إليه بوجوههم، وفى الآيات الحربية ما يتعلق بالصلح كقوله تعالى :



﴿ ۞ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا ﴾

(الأنفال: ٦١).

وقوله تعالى:

﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾

(التوبة: ٢٩).

وفيها ما يتعلق بالمعاهدات كقوله:

﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾

(الأنفال: ٥٨).

وفى السنة الصحيحة أحكام مفصلة فى أبواب من المعاملات والجنايات إلى نحو هذا مما يدلك على أن من يدعو إلى فصل الدين عن السياسة إنما تصور دينًا آخر، وسماه الإسلام.

وفى سيرة أصحاب رسول الله وهم أعلم الناس بمقاصد الشريعة ما يدل دلالةً قاطعة على أن للدين سلطانًا على السياسة، فإنهم كانوا يأخذون على الخليفة عند مبايعته شرط العمل بكتاب الله وسنة رسول الله.

ولولا علمهم بأن السياسة لا تنفصل عن الدين لبايعوه على أن يسوسهم بما يراه أو يراه مجلس شوراه مصلحة، وفى صحيح البخارى: (كانت الأئمة بعد النبى ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداءً بالنبى ﷺ).

ومن شواهد هذا محاورة أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب فى قتال مانعى الزكاة، فإنها كانت تدور على التفقه فى حديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) فعمر بن الخطاب يستدل على عدم قتالهم بقوله فى الحديث: (فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم) وأبو بكر الصديق يحتج بقوله فى الحديث (إلا بحقها) ويقول: الزكاة من حق الأموال ولو لم يكونوا على

يقين من أن السياسة لا يسوغ لها أن تخطو خطوة إلا أن يأذن لها الدين بأن تخطوها ، ما أورد عمر بن الخطاب هذا الحديث ، أو لوجد أبو بكر عندما احتج عمر بالحديث فسحة في أن يقول له : ذلك حديث رسول الله ، وقتال مانعي الزكاة من شئون السياسة .

ومن شواهد أن ربط السياسة بالدين أمر عرفه خاصة الصحابة وعامتهم قصة عمر بن الخطاب إذ بدا له أن يضع لمهور النساء حدًا ، فتلت عليه امرأة قوله تعالى :

﴿ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ﴾

(النساء : ٢٠)

فما زاد على أن قال : رجل أخطأ وامرأة أصابت ، ونبذ رأيه وراء ظهره ، ولم يقل لها : ذلك دين وهذه سياسة .

وكتب السنة والآثار مملوءة بأمثال هذه الشواهد ، ولم يوجد حتى في الأمراء المعروفين بالفجور من حاول أن يمس اتصال السياسة بالدين من الوجهة العلمية وإن جروا في كثير من تصرفاتهم على غير ما يأذن به الله ، جهالة منهم أو طغيانًا ، وأراد الحجاج (٤٩) أن يأخذ رجلاً بجريمة بعض أقاربه فذكره الرجل بقوله تعالى :

﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾

(الأنعام: ١٦٤) .

فتركه ولم يخطر على باله وهو ذلك الطاغية أن يقول له : ماتلوته دين ، وما سأفعله سياسة .

وأما قيام أحكام الشريعة على أساس العدل ، ورسمها للسياسة

---

(٤٩) هو الحجاج بن يوسف الثقفي (٤٠ ـ ٩٥ هـ ٦٦٠ ـ ٧١٤م) أحد جبابرة ولاة بني أمية. قال عنه الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز «لوجاءت الأمم بمنافقيها وجئنا بالحجاج لرجحناهم»!



خططًا محكمة الوضع فسيحة ما بين الجوانب، فذلك ما لا أستطيع تفصيل الحديث عنه فى هذا المقال، وفيما كتبناه ونكتبه إن شاء الله تعالى تحت عنوان: (الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان) (٥٠) ما يساعد على الإلمام بأصول الشريعة ومعرفة اتساعها لكل ما يحدث من الوقائع، والذى نقوله فى هذا المقام إن السياسة لا تجد فى الدين ما يقف دون مصلحة، ولا تجد منه ما يحمل على إتيان مفسدة، لا تجد فيه هذا ولا ذاك متى وزنت المصالح والمفاسد بميزان العقل الراجح، وكان القابضون على زمامها من حصافة الرأى فى منعة من أن يطيش بهم التقليد أو إرضاء طائفة خاصة إلى أن يروا الفساد صلاحًا فيشرعوه، أو يروا الصلاح فى لون الفساد فينصرفوا عنه وليس من شأن الدين أن يراعى فيما يشرع الأهواء الجامحة وإن كانت أهواء الملأ الذين استكبروا، أو أهواء من فى الأرض جميعًا.

والرؤساء الذين لم يحافظوا فى سياسة شعوبهم الإسلامية على أحكام الشريعة وآدابها، فوضعوا لهم قوانين جائرة وأذنوا بمظاهر غير صالحة إنما أتوا من ناحية جهلهم بسماحة شرع الإسلام وسعة قواعده وسمو مقاصده، وإذا كان على غير هؤلاء الرؤساء تبعة فعلى أولى الحل والعقد من فضلاء الأمة وعلمائها إذا أهملوا علاجها، ولم يبذلوا فى دعوتهم إلى الاستقامة جهدهم.

أما الأحداث وأشباه الأحداث الذين لا يهدأ لهم بال ما داموا يسمعون اسم الدين يجرى فى لسان بعض الدول باحترام، فإن من نشأ فى غير جد، وأسرف فى حب اللهو، لا يألف شريعة تأمر بالعدل وتضع دون الأهواء الجامحة حاجزًا فلا عجب أن يتآمروا بها ويشيروا على السياسة أن تبتعد منها، وإذا بلغ هؤلاء مآربهم

(٥٠) وهو النص الذى سيلى هذا المقال فى هذا الكتاب.

فى سياسة وقع زمامها فى يد زائغ عن سبيل الرشد، فستذهب آمالهم خائبة فى كل قطر يسوسه رئيس يقدر الإسلام قدره ويجد من حوله علماء درسوا الشريعة بنباهة، ولا يخفى عليهم قصد من يتغنون بمدح الإسلام، وقبل أن تستريح حناجرهم يطعنونه فى الصميم.

يقول الكاتب: (إن جمع السلطتين فى شخص واحد بدون تحديد لهما، كان من أدعى الأمور إلى اختلال النظام).

ليس فى الإسلام سلطة دينية إلا على معنى أن الأمير ينفذ أحكام الشريعة المفصلة فى الكتاب والسنة، أو المندرجة فى الأصول المأخوذة منهما، وقاعدة الشورى التى قررها القرآن الكريم، وجرى عليها الخلفاء الراشدون كافلة بصحة الاجتهاد فى الأحكام المستنبطة من الأصول، أما النظم التى تقوم بها الشورى على وجهها الصحيح فموكولة إلى الآراء الراجحة وما تقتضيه مصالح الأمم أو العصور، فالإسلام لم يترك السلطة التى وضعها فى أيدى الأمراء مطلقة عن التقيد، وإذا استهان بعض الأمراء بقاعدة الشورى فإن التشريع تام، والوزر على من لم يأخذ نفسه بما قرره الشرع العزيز.

وإذا كان بعض الأمراء هم الذين خرجوا عما حده الإسلام لسلطتهم الدينية، فحكمة الكاتب متى كان مسلمًا أن يقرر الحد الذى رسمه الإسلام ويبين للناس كيف تعداه أولو الأمر، ليطالبوهم بالوقوف عنده، لا أن يقول كلامًا مبهمًا، ويبنى عليه المناداة إلى شهوة هى فصل الدين عن السياسة..

ويقول صاحب المقال: «وقد عاد اجتماع السلطتين بلاء عليهم إذ أصبحت الرياسة الدينية والدنيوية فى الواقع فى قبضة تلك الدول التى نازعتهم كما هو مشاهد الآن».

لسقوط الشعوب الإسلامية فى قبضة تلك الدول التى نازعتهم



أسباب ليس الجمع بين السلطتين منها في شيء، ومن طبيعة سيطرة تلك الدول عليهم أن تتصرف في شئونهم على طرق لا تحفظ حقوقهم ولا تراعى فيها مصالحهم، وهل ينقص هذا البلاء لو أن المسلمين أعلنوا فصل سياستهم عن الدين قبل أن يسقطوا في أيدى هذه الدول المنازعة لهم؟!

حرص الكاتب على شهوة فصل الدين عن السياسة جعله يورد في معرض التشويق إليها ما ليس بحق ولا يشبه أن يكون حقًا، بأى طريق عرف الكاتب أن تلك الدول إذا وجدت السياسة في يد والدين في يد أخرى، سلبت ما في اليد الأولى من سياسة وتركت اليد الأخرى تعمل في حدود سلطتها بحرية!

ويقول الكاتب: «وإذا كان هذا أفاد المسلمين في صدر التاريخ الإسلامى وأمر العالم لهم كما قدمنا، إلا أنه كان بلاء بعد انقسام المسلمين إلى ممالك وفرق وشيع ومذاهب وأحزاب، ووجود دول أخرى تنازعهم السيادة على العالم».

قد عرفت أن الأمير المسلم ليس عنده في الواقع سوى سلطة واحدة هي تدبير شئون الأمة على مقتضى القوانين الشرعية والنظم التي لا تخالف شيئًا من أصولها، فتجريد الأمير من السلطة الدينية هو عزل له عن الإمارة في نظر الشريعة، ومن لم يكن أميرًا في نظر شارع الإسلام، فليس بأمير في نظر المسلمين، فالمسلمون لا يستطيعون أن يتصوروا أميرًا مجردًا من السلطة الدينية فضلا عن أن يجردوه منها بالفعل ويرضوا بعد تجريده منها بالاستماع إليه والطاعة له. ولم تكن السلطة الدينية بيد الأمراء في يوم من الأيام بلاء على المسلمين وإنما بلاء المسلمين في عدم قيام بعض أمرائهم بما توجبه هذه السلطة من نحو العدل والشورى والمساواة وإعداد القوة لتقرير الأمن وكف العدو الذى يبسط إليهم يده بالسوء.

قال صاحب المقال: «فكل مملكة احتضنت مذهبًا في العقائد والفروع لتبقى وحدها منفصلة عن الممالك الأخرى، فبعد الانقسام أصبح كل أمير منهم إمامًا دينيًا وحاكما سياسيا لقطره، فكانت النتيجة من هذا الجمع الإخلال بالنظام العام، وزالت الوحدة المقصودة من روح التشريع الإسلامي فتعددت الخلافة واختلت أحكامها، بعكس الأمم الأخرى التي تنبهت إلى حكمة الفصل بين السلطتين فصار ذلك الفصل مصدرًا لفائدة الأمة وحمايتها من التلاشي والانهيار، فلم يضرها اختلاف الدول فيها لوجود الرياسة الدينية قائمة في حدود سلطتها وتخصصها، ولذلك بقيت وحدتها خالدة في عصمة من الانشقاق والتدهور اللذين أصابا الوحدة الإسلامية».

وقع تفرق في الممالك الإسلامية، وأصبح كل أمير مستقلا بالنظر في أمور قطره، فكانت النتيجة من استقلال كل أمير بمملكة مع تقاطع هذه الممالك وتدابرها انحلال الرابطة الإسلامية وزوال الوحدة المقصودة من التشريع الإسلامي.

فسبب اختلال النظام العام أو أحكام الخلافة، انقسام الأمم الإسلامية إلى دول انقساما غير مصحوب بشيء من التحالف والتعاطف، أما أن كل أمير يرجع إليه النظر في شئون رعيته الدينية فذلك من لوازم الإمارة في الإسلام، فلم يكن لعد الأمير المستقل نفسه حارسا للدين في مملكته الخاصة دخل في اختلال النظام، فوهن المسلمين جاء من جهة استقلال كل أمير بطائفة من المسلمين استقلالا يقطع بينها وبين الدولة العظمى صلة التناصر والتعاون، لا من جهة أن رعاية الدين داخلة في سياسة كل دولة.

ويقول الكاتب « بعكس الأمم الأخرى التي تنبهت إلى حكمة الفصل بين السلطتين، فصار ذلك الفصل مصدرًا لفائدة الأمة وحمايتها .... إلخ ».



وهذا صريح فى أن الكاتب يريد من الدول الإسلامية أن تفعل ما فعلته الدول الغربية من تجريد السياسة من الدين، وهو رأى لا يصدر إلا ممن يكن فى صدره أن ليس للدين من سلطان على السياسة، وهذا ما بيته فئة يريدون أن ينقصوا حقيقة الإسلام من أطرافها حتى تكون بمقدار الديانة المسيحية، ثم يصبغوا هذا المقدار من بعد بأى صبغة أرادوا، فيذهب الإسلام فلا القرآن نزل ولا محمد ﷺ بعث، ولا الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم جاهدوا فى الله حق جهاده، ولا الراسخون فى العلم سهروا فى تعرف الأصول من مواردها، وانتزاع الأحكام من أصولها.

يضرب الكاتب المثل بالأمم الأخرى ويزعم أن فصلها الدين عن السياسة كان مصدر فائدة الأمة وحمايتها من التلاشى والانهيار، ومن أجل فصلها للدين عن السياسة ووجود الرياسة الدينية قائمة فى حدود سلطتها لم يضرها اختلاف الدول فيها.

وضرب المثل على هذا الوجه أثر نظرة متسرعة إذ ليس للرياسة الدينية فى الإسلام حد تنتهى إليه ثم يكون للأفراد أو الجماعات أن تفعل بعده ما تشاء، ولو كان فى دين تلك الدول قوانين مدنية ونظم سياسية، وقامت كل دولة على تنفيذ تلك القوانين والنظم داخل حدودها، أفيكون مجرد رعايتها لما جاء به دينها سببًا لانتشار مرض التقاطع بينها.

ليس فى طبيعة ربط السياسة بالدين التقهقر والتنازع إلا أن يكون فى تعاليم الدين ما يسير بالناس إلى وراء، أو ما يغرى بينهم العداوة والبغضاء، وليس فى دين الإسلام إلا ما يصعد بالأمم متى شاءت الصعود إلى السماء، وليس فيه إلا ما يدعو إلى الائتلاف والتعاون على أن تكون كلمة الحق هى العليا.

قال صاحب المقال: «ولنضرب لذلك مثلا: وحدة الكنيسة الكاثوليكية فإنها على الرغم من اختلاف الدول الكاثوليكية

بقيت لها زعامتها وشعورها بقوة فكرتها، وقد رأينا أثرها فى الحروب الصليبية المستمرة بل وفى كل الحوادث التى تلتها والتى تألبت فيها أوروبا على الأمم الإسلامية، فإن للكنيسة والجمعيات الدينية المختلفة التى تستمد سلطتها منها أثرها الفعال فى بقاء وانتشار المسيحية وتأثيرها فى سياسة العالم».

ليس فى الإسلام سلطة دينية تشبه السلطة الكاثوليكية، والسلطة الدينية فى الإسلام لكتاب الله وسنة رسول الله:

﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾

(النساء: ٥٩)

وعلى العلماء البيان وعلى الأمراء التنفيذ فإن أراد الكاتب من السلطة البيان فالبيان حق لكل عالم تفقه فى أصول الشريعة ومقاصدها، فلا يختص به عالم دون آخر ولا يعد بيان العالم الذى تعينه الأمة للبيان أرجح من بيان غيره إلا أن تكون حجته أقوى، وإذا كان الأمر للحجة فما معنى تعيين شخص ليكون مصدر البيان فى كل حال، فإن أراد من السلطة التنفيذ فليس له معنى سوى أن تكل الأمة إلى شخص القيام بتنفيذ أحكام الدين على أن تكون هى يده التى ينفذ بها، وسلاحه الذى يدافع به من يعارض فى التنفيذ، وذلك معنى الخلافة المعروفة فى الإسلام..

قال صاحب المقال: «ولو رزق المسلمون رجالا ينظرون بعين الناقد البصير - من قبل قرنين - وفصلوا الدين عن السياسة لكان للإسلام اليوم من الشأن والسيادة فى الممالك التى اغتصبتها الدول الأوربية ما لا يقل عما للفاتيكان، وما كان خطر الاستيلاء الأجنبى عليهم عظيما».

كلام يروج ولكن فى غير هذا الوادى، ويتقبل ولكن بعقول لم تستنر بهداية، يأسف صاحب المقال على الشأن والسيادة اللذين



فاتا المسلمين لعدم فصلهم الدين عن السياسة من قبل قرنين، ويرى أن إبقاءهم الدين في جانب السياسة كان سببًا في أن صار خطر الأجنبي عليهم عظيما.

فصل الدين عن السياسة هدم لمعظم حقائق الدين ولا يقدم عليه المسلمون إلا بعد أن يكونوا غير مسلمين، وليست هذه الجناية بأقل مما يعتدى به الأجنبي على الدين إذا جاس خلال الديار، وقد رأينا الذين فصلوا الدين عن السياسة علنًا كيف صاروا أشد الناس عداوة لهداية القرآن، ورأينا كيف كان بعض المبتلين بالاستعمار الأجنبي أقرب إلى الحرية في الدين ممن أصيبوا بسلطانهم، ونحن على ثقة من أن الفئة التي ترتاح لمثل مقال الكاتب لو ملكت قوة لألغت محاكم يقضى فيها بأصول الإسلام، وقلبت معاهد تدرس فيها علوم شريعته الغراء إلى معاهد لهو ومجون، بل لم يجدوا في أنفسهم ما يتباطأ بهم عن التصرف في مساجد يذكر فيها اسم الله تصرف من لا يرجو لله وقارا.

يقول الكاتب: (لو فصلوا الدين عن السياسة ما كان خطر الاستيلاء الأجنبي عليهم عظيمًا) يقول هذا كأنه لا يدرى أن السياسة الطاغية لا تهاب إلا حديدًا أشد بأسًا من حديدها، ونارًا أشد حرًا من نارها، فليس من المعقول أن تردها عن قصدها سلطة دينية ليس في كنانتها سهم، ولا في كفها حسام، أما قياسه حال السلطة الدينية الإسلامية على فرض صحة إقامتها بحال السلطة الكاثوليكية في احترام مؤسساتها وإطلاق يدها في عمل يرفع أهل ملتها فمغالطة أو غفلة عن الفرق بين سلطة دينية يجد فيها الاستعمار مؤازرة أو موافقة على أي حال، وسلطة دينية قد يكون في بعض أصولها ما لا يلائم طبيعة الاستعمار.

ولو ربط المسلمون سياستهم بالدين من قبل قرنين ربطًا محكمًا، لم تجد يد الغاصب للعبث بحقوقهم مدخلاً، ولو أعلنوا

فصل الدين عن السياسة لظلوا بغير دين، ولوَجد فيهم الغاصب من الفشل أكثر مما وجد، فليست مصيبة المسلمين فى تركهم السياسة مربوطة بالدين كما زعْم الكاتب، وإنما هى ذهولهم عن تعاليم دين لم يدع وسيلة من وسائل النجاة إلا وصفها، ولا قاعدة من قواعد العدل إلا رفعها.

قال صاحب المقال: «فإن أعظم ما أصاب المسلمين من المصائب إنما هو فقد الرياسة الدينية بعد أن فقد منهم الاستقلال وحرمانهم من بقائها درعًا حاميًا وسدًا منيعًا من تسرب المستعمرين باسم السياسة إلى السيطرة على شعور وضمائر الأمم الإسلامية حتى كاد يختل بناء الدين، ويتنكر المسلمون تعاليمه الحقة».

حقيقة فقد الرياسة الدينية من أعظم ما أصاب المسلمين، وهى الرياسة التى فى إحدى يديها هداية، وفى أخراهما قوة، أما الرياسة التى لا يتعدى صاحبها أن يكون واعظا عامًا، يدعو الناس إلى الصلاة والصيام والحج إن استطاعوا إليه سبيلاً، فلم تفقد بعد ولم يحرم المسلمون منها، ولا تزال باقية ولكن فى أشخاص متفرقين فى البلاد لا فى شخص واحد كما يرغب صاحب المقال، ولم نذكر الزكاة فى قبيل ما يدخل فى الوعظ مخافة أن يكون الكاتب قد انتزعها من أحضان الدين وجعلها فى قسمة السياسة.

يربط الكاتب الوقائع ولكن بغير أسبابها، ويصل النتائج ولكن بغير مقدماتها، لنفرض أن المسلمين اتفقوا على ضلالة فصل الدين عن السياسة، وأقاموا رياسة دينية لا جند لها ولا سلاح، أمن المعقول أن تكون هذه الرياسة درعًا حاميًا، وسدا يمنع من تسرب المستعمرين إلى السيطرة على شعور الأمم الإسلامية وضمائرها؟!

إذا سيطر المستعمر على الشعور والضمائر فإن أكبر مساعد



له على هذه السيطرة قبضه على زمام التعليم العام حيث يسير به على منهج يخرج به الناشئ مزلزل العقيدة غائبًا عن سماحة الدين وحكمة التشريع، ومعظم النشء مأخوذون بحاجات أو دواع إلى أن يترددوا على مدارس الحكومة.

فإن أراد الكاتب أن يكون لتلك السلطة الدينية فضل إقامة مؤسسات تغنى عن مدارس التبشير ومستشفياتهم التى يتخذونها وسائل للسيطرة على شعور المسلمين وضمائرهم، قلنا: فى يد المسلمين أن يقيموا مؤسسات تحاكى تلك المؤسسات، فينقذوا أبناءهم من شر مؤسسات الأجنبى، ولا شىء يضطرهم إلى موبقة فصل الدين عن السياسة، وابتداع رياسة دينية لم ينزل الله بها من سلطان.

بسط صاحب المقال لسانه فى «الفقهاء المسلمين» كما يبسطه فيهم من لم يطالع كتبهم، فغلا فى وصفهم بالجمود، حتى زعم أنهم «لم يقولوا لنا كيف يجتهد الفقيه» وتمادى فى هذه المزاعم إلى أن قال: «ووجد من الفقهاء المزيفين من جوز إمامة المغتصب الذى يتولى ولاية الأمة بغير رغبتها وإرادتها».

يقول الفقهاء: تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، وهذا هو الأصل الذى ينبغى أن تكون عليه الإمامة فى كل حال، وأجازوا للإمام متى خشى التنازع فى الإمامة من بعده ورأى فى أحد رجاله الكفاية، أن يعهد إليه بها قطعًا للفتنة، ولم يجيزوا لأحد أن يتولى أمرها دون أن يبايعه أهل الحل والعقد، أو يعهد إليه بها الإمام، وإن قام مسلم ذو قوة فتولاها بالقهر والغلبة، فإن كل جامعًا لشروط الولاية من نحو العلم والعدل والاستقامة كان إقراره أسلم عاقبة من منازعته، وليس فى إقراره من بأس ما تحققت فيه شروط الولاية، فالفقهاء يجيزون ولاية المتغلب على معنى أنه بعد القهر والغلبة يعد إمامًا

لتحقق شروط الإمامة فيه ، ولأن منازعته تفضي إلى فتنة ليسوا في حاجة إلى إثارتها .

فإن فقد منه بعض شروط الولاية منتخبًا كان أو معهودًا إليه ، أو متغلبًا ، فمن الشروط ما يكون فقده مسقطا للولاية بنفسه كالارتداد عن الدين ، واختلال العقل ، ومنها ما يستحق به العزل بإجماع كالفسق ، ومن الفقهاء غير المزيفين من يعد الفسق في الشروط التي تسقط ولايته بنفسها ولا تحتاج إلى إعلان أهل الحل والعقد بخلعه ، أما القيام على الفاسق وإبعاده من مقر الولاية باليد ، فموكول إلى اجتهاد أهل الحل والعقد ، وهم الذين يسلكون ما تقتضيه الحكمة وتستدعيه مصلحة الأمة .

هذا ما يقوله الفقهاء أخذا من أصول الشريعة ورعاية لمقاصدها في الاستنباط ، وليس فيه تفريط في المصلحة العامة ، ولا ما يمس مقام الولاية العظمى بسوء .

***



(٢)

الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان

تمهيد

يقع فى وهم من لا يدرى ما الإسلام أن شريعته لا توافق حال العصر الحاضر، ويبنى توهمه هذا على أن القوانين إنما تقوم على رعاية المصالح، ومصالح العصور تختلف اختلافًا كثيرًا، فالدعوة إلى بقاء أحكامها نافذة هى فى نظره دعوة إلى خطة غير صالحة.

ذلك ما نقصد فى هذا المقال إلى تفنيده وتفصيل القول فى دفع شبهته، حتى يثبت بالدليل المرئى رأى العين أن الشريعة الغراء تساير كل عصر، وتحفظ مصالح كل جيل.

ولما كان التشريع الإسلامى يعتمد فى معظم أحكامه على الاجتهاد، استدعى البحث أن نصدره بكلمة فى الاجتهاد، وفى هذه الكلمة ترى شيئًا من عظمة علماء الشريعة، ولا إخالك إلا أن تقرأ البحث بدقة فلا تأتى على آخره حتى تشهد بأنهم كانوا هداة مصلحين. ونأخذ بعد بحث الاجتهاد فى تقرير الأصول التى جعلت الشريعة تسع مقتضيات العصور على اختلافها، وتقوم بحاجات الشعوب على تباعد ما بينها، ونسوق لك الشواهد على هذا من عمل القضاة ورجال الفتوى، حتى لا يبقى فى صدرك حرج من مزاعم أولئك الذين يكتبون أو يخطبون فيما لا يعلمون.

***

الاجتهاد فى أحكام الشريعة

شريعة الإسلام عامة فلا يختص بها قبيل من البشر دون قبيل، ودائمة فلا يختص بها جيل دون جيل، وأفعال البشر على اختلاف أجناسهم وتعاقب عصورهم لا تنتهى إلى حد، ولا تدخل تحت حصر، ومن أجل هذا لم تنزل أحكامها فى نسق واحد من التفصيل والبيان، بل أرشدت الشريعة إلى بعضها بدلائل خاصة، وقررت بقيتها فى أصول كلية ليستنبطها الذين أوتوا العلم عند الحاجة إليها.

يتمكن العالم من استنباط الأحكام بمعرفة أمرين:

- «أحدهما» الأدلة السمعية التى تنتزع منها القواعد والأحكام.
- «ثانيهما» وجود دلالة اللفظ المعتد بها في لسان العرب واستعمال البلغاء.

ويرجع النظر فى الأدلة السمعية إلى الكتاب والسنة والإجماع، ويتصل بهذه الأدلة أصول اختلفت فيها أنظار الأئمة، كمذهب الصحابى، وعمل أهل المدينة، وشرع من قبلنا الذى لم يرد فى شريعتنا ما ينسخه، فإن الأخذ بهذه الأصول يرجع إلى التمسك بدليل منقول لا يدخل فيه العقل إلا على وجه التفهم كما يدخل فى غيره من نصوص الكتاب والسنة.

ويرجع النظر فى وجوه الدلالات إلى دلالة بالمنطوق، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالمعقول. ومن متناول دلالة المعقول ذلك الأصل الكبير الذى يسمونه القياس، ويضارع القياس فى هذه الدلالة أنواع جرى فيها الخلاف بين أهل العلم، مثل الاستصحاب، والمصالح المرسلة، ومراعاة العرف، وسد الذرائع.

ثم إن الأدلة قد تتزاحم فى نظر المجتهد ويراها واردة على قضية واحدة، وكل منها يقتضى من الحكم غير ما يقتضيه الآخر، فيحتاج إلى أن ينقب عن الوجوه التى يترجح بها جانب أحدها

ليعتمد عليه في تقرير الحكم.

فدخل في الأركان التي يقوم عليها الاجتهاد، القدرة على الموازنة بين الأدلة وترجيح أقواها على ما هو دونه عند تعارضها، فمن كان على بصيرة من الأدلة السمعية ووجوه دلالتها وطرق الترجيح بين الأدلة عند تعارضها، فقد قبض على زمام الاستنباط، واستعد لأن يجلس على منصة الاجتهاد.

فالاجتهاد: بذل الفقيه الوسع لاستخراج الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية.

شرائط الاجتهاد: قلنا: إن الاجتهاد يدور على معرفة الأدلة السمعية، ووجوه دلالتها، وطرق الترجيح عند تعارضها.

أما معرفة الأدلة السمعية فتتحقق بمعرفة الكتاب والسنة والأحكام المشتركة بينهما كالعلم بالناسخ والمنسوخ، والأحكام الخاصة بالكتاب كالعلم بوجوه القراءات، والأحكام الخاصة بالسنة كالعلم بأصول الحديث وأحوال الرواة.

وأما معرفة وجوه الدلالات فتتحقق بالفرق بين المنطوق والمفهوم، والمجمل والمبين، والنص والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، والصريح والكناية، والمعاني التي يدل عليها الكلام بنفسه، والمعاني التي يراعيها البلغاء، ويسميها علماء البيان بمستتبعات التراكيب.

فمن شروط الاجتهاد العلم باللغة والنحو والمعاني والبيان، ومجمل القول أن يكون عارفًا باللسان العربي ووجوه تصرفات ألفاظه ومعانيه معرفة ترفعه بين علماء اللغة وبلغائها مكانًا عاليًا.

أما طرق الترجيح فمنها ما يعرف بالنظر في علوم الشريعة، كتقديم ما يتلى في الكتاب الكريم على ما يروى على أنه حديث، ومنها ما يعرف بالبحث عن حال الرواة، كتقديم ما يرويه البخاري

على ما يرويه غيره، ومنها ما يعرف بالنظر في علوم اللغة، كتقديم النص على الظاهر والمنطوق على المفهوم.

الكتاب: ذكرنا في شروط الاجتهاد العلم بالقرآن الكريم ولاسيما آيات الأحكام التي قدرها الغزالي(٥١) وابن العربي(٥٢) بخمسمائة آية، واقتصرا في تقديرها على هذا العدد لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان(٥٣)، وهو أول من أفرد آيات الأحكام في تصنيف، قد جعلها خمسمائة آية. وقد نازعهم ابن دقيق العيد(٥٤) في هذا التقدير، وقال: مقدار آيات الأحكام لا ينحصر في هذا العدد، بل هو يختلف باختلاف القرائح والأذهان، وما يفتحه الله من وجوه الاستنباط. والراسخ في علوم الشريعة يعرف أن من أصولها أو أحكامها ما يؤخذ من موارد متعددة حتى الآيات الواردة في القصص والأمثال.

وقد عنى طائفة من العلماء بآيات الأحكام بعد مقاتل، فألفوا في تفسيرها خاصة كما فعل منذر بن سعيد البلوطي قاضي قرطبة المتوفى سنة ٣٥٥ هـ وأبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ وأبو بكر بن العربي المتوفى سنة ٤٦٨ هـ وعبدالمنعم بن محمد المعروف بابن الفرس المتوفى سنة ٥٩٩هـ.

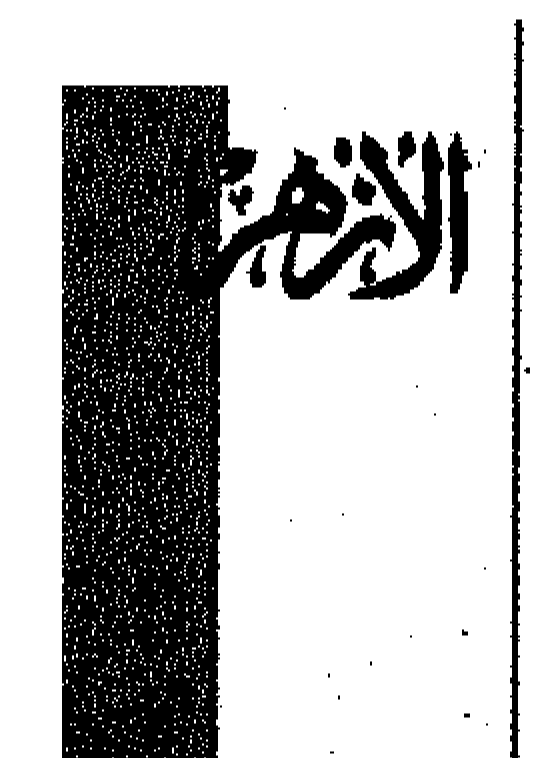
---

(٥١) حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ ١٠٥٨ - ١١١١م) فيلسوف ومتصوف وأصولي وفقيه، كانت إبداعاته ظاهرة إحيائية للفكر الإسلامي في مختلف العلوم الإسلامية.

(٥٢) ابن العربي ـ القاضي ـ محمد بن عبدالله بن محمد المعافري (٤٦٨ - ٥٤٣هـ ١٠٧٦ - ١١٤٨م) مجتهد، وحافظ، وأديب.

(٥٣) مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ ٧٦٧م) من أعلام المفسرين وأوائل الذين ألفوا في علوم القرآن.

(٥٤) ابن دقيق العيد، موسى بن علي (٦٤١ - ٦٨٥هـ ١٢٤٤ - ١٢٨٦م) فقيه مجتهد، وأحد أبرز علماء عصره.



السُّنة: أوردنا في شروط الاجتهاد العلم بسنة رسول الله ﷺ، وقد اختلف أهل العلم في القدر الذي فيه كفاية، فقال أبو بكر بن العربي في كتاب المحصول: هي ثلاثة آلاف حديث، ونقل عن أحمد بن حنبل[55] أن الأصول التي يدور عليها العلم ينبغي أن تكون ألفا ومائتين، ويذهب ابن القيم[56] إلى أن الأصول التي تدور عليها الأحكام خمسمائة حديث، وهي مفصلة في نحو أربعة آلاف حديث.

والحق في جانب من يقول: إنه لا يحق الاجتهاد إلا لمن كان عالمًا بما اشتملت عليه مجاميع السنة كالأمهات الست وما يلحق بها من الكتب التي التزم مصنفوها الصحة فيما يروون، إذ من المحتمل أن يوجد فيها ما يدل على الحكم صراحة ويأتي الاستنباط بما يخالفها، وكان أهل العلم فيما سلف إنما يرجعون بالواقعة إلى الاستنباط بعد أن يبحثوا جهد استطاعتهم فلا يظفروا بآية أو سنة تنص على حكمها. في كتاب القضاء لأبي عبيد[57] أن أبا بكر الصديق كان إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا

---

(55) أحمد بن حنبل (164 - 241هـ 780 - 855م) إمام الحنابلة في الفقه، وإمام السلفية، وصاحب المسند في الحديث.

(56) ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (691 - 751هـ 1292 - 1350م) تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، ومن أبرز الذين طوروا الفكر السلفي.

(57) أبو عبيد القاسم بن سلام (157 - 224هـ 774 - 837م) صاحب المؤلفات الشهيرة في علوم القرآن والسنة واللغة والفقه والأموال.

اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك .

والحديث الذى يرويه أحد الأئمة ويصله بما ينبئ عن صحته، يسوغ للفقيه متى عرف مذهب الراوى فى التعديل أن يعتمد على تصحيحه، ومن هذا القبيل ما يرويه البخارى ومسلم فى صحيحيهما . وأما ما يروى فى الكتب التى لا تخلو من الضعيف، فلابد له من النظر فى سند الحديث والبحث عن سيرة من يجهل حاله حتى يكون على بينة من أمره .

علوم اللغة العربية: أخذنا فى شروط المجتهد أن يكون قائمًا على علوم اللغة العربية، بحيث يبلغ فى فهم الكلام العربى مبلغ العرب الناشئين فى الجاهلية أو فى صدر الإسلام، قال أبو إسحاق الشاطبي(٥٨) :.«لا غنى للمجتهد فى الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد فى كلام العرب بحيث يصير فهم خطابها طبعًا غير متكلف».

وقد يقع فى خاطرك أن شرط الاجتهاد فى اللسان العربى يجعل رتبة الاجتهاد فى الشريعة بمنزلة المتعذر، فإنه يقتضى أن يسلك الفقيه فى البحث عن معانى الألفاظ وأحكامها ووجوه بلاغتها الطرق التى سلكها أئمة تلك العلوم، ولا يكفيه أن يأخذ من القاموس أن النكاح مثلاً يطلق على الوطء والعقد، ومن كتاب سيبويه أن الخفض يكون بالجوار، ومن دلائل الإعجاز أن تقديم المعمول أو تعريف المسند يفيد القصر، حتى يتتبع كلام العرب بنفسه ويقف على صحة إطلاق النكاح على الوطء والعقد، ويظفر بشواهد كثيرة يحقق بها قاعدة الخفض بالجوار، وشواهد أخرى يعلم بها أن تقديم المعمول أو تعريف الطرفين يفيد الحصر .

---

(٥٨) الشاطبى، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمى (٧٩٠هـ ١٣٨٨م) صاحب كتاب «الموافقات» الذى أسس لعلم مقاصد الشريعة. وكان أصوليًا، حافظًا.



وتكليفه بأن يبلغ فى علوم اللغة هذه الغاية يشبه التكليف بما لا تسعه الطاقة.

وجواب هذا: أن المجتهد في الشريعة لابد له من أن يرسخ فى علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد، وله أن يرجع فى أحكام الألفاظ ومعانيها إلى رواية الثقة وما يقوله الأئمة، وإذا وقع نزاع فى معنى أو حكم توقف عليه فهم نص شرعى تعين عليه حينئذ بذل الوسع فى معرفة الحق بين ذلك الاختلاف، ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية فى تقرير حكم إلا أن يستبين له رجحانه بدليل.

فالمجتهد فى أحكام الشريعة وإن ساغ له التقليد فى العلوم التى هى وسائل الاستنباط، يجب عليه أن يكون فى معرفتها بمكانة سامية، حتى إذا جرى اختلاف فى رتبة حديث أو قاعدة عربية احتاج إلى تطبيقها، جرد نظره لاجتلاء الحقيقة دون أن يقف وقفة الحائر أو يتمسك بأحد الآراء على غير بينة.

أصول الفقه: مسائل علم الأصول منها ما يستمد من النظر فى الكتاب والسنة، ومنها ما يستمد من النظر فى علوم اللغة العربية، فيمكن لمن تضلع من موارد الشريعة ورسخ فى فهم لسان العرب، أن يدرك هذه الأصول بنفسه كما أدركها الأئمة الذين نهضوا بالاجتهاد قبل أن يدون علم الأصول، ولكن الوصول إلى مسائل الأصول وهى مدونة أسهل على الطالب من أن يبذل جهده فى استقرائها ويرسل فكره فى اقتناصها، باحثًا عنها فى أبواب متفرقة، وموارد متشعبة، وعلى أى حال كان طالب الاجتهاد فى الأحكام لا يستقيم له هذا المنصب إلا أن ينظر فى الأصول نظر الباحث المستقل، بحيث لا يبنى فى الاستنباط على الاستصحاب أو سد الذرائع مثلاً، ولا يقرر الحكم اعتمادًا على عمل أهل المدينة أو مذهب الصحابى، متابعة لمن يقول

بحجيتها ، فالاجتهاد فى الأصول بمنزلة الأساس للاجتهاد فى الأحكام ، فلا يدخل فى قبيل المجتهد المطلق من يبنى فى تقرير الأحكام على أصول قررها إمامه وتلقاها منه بتقليد .

فالحق مع من لم يرض لمدعى الاجتهاد إلا أن يرسخ فى أصول الفقه ويبحث مسائله بنظر قائم بنفسه ، حتى لا يعتمد فى الاستنباط إلا على أصل رأى كيف تشهد به البينة وتقوم عليه الحجة .

الفقه: يظهر فى بادئ الرأى أن ليس من شروط الاجتهاد المطلق معرفة الأحكام التى استنبطها الفقهاء من دلائل الشريعة ، ذلك لأنها صادرة عن اجتهاد ، فيجب أن يكون الاجتهاد متقدمًا عليها فى الوجود ، فهو مستقل عنها ، وجائز أن يتحقق بدونها ، ولو قدرنا ناشئًا درس علوم اللغة حتى أصبح فى ذوقه وفهمه لدقائق العربية كالعربى الخالص ، ثم أقبل على التفقه فى الكتاب والسنة حتى عرف مقاصد الشريعة ، لأمكنه استنباط الأحكام من دلائلها كما استنبطها العلماء من قبل أن تدون المذاهب والآراء . والتحقيق أن معرفة المذاهب ودرس أحكام الفقه مربوطة بأصولها مما يخطو بالعالم فى سبيل الاجتهاد خطوات سريعة لولا دراسة الفقه على هذا الوجه لأنفق فى بلوغها مجهودًا كبيرًا وزمنًا طويلاً . ثم إنه يأمن العثار والخطأ فى الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله ، وهذا ما يراه طائفة من الأصوليين كأبى حامد الغزالى ، إذ قال : «إنما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارسة الفقه ، فهو طريق تحصيل الدربة فى هذا الزمان» .

وهذا محمل ما ينقل عن السلف فى حث الفقهاء على معرفة اختلاف أهل العلم من قبلهم ، قال هشام بن عبدالله الرازي(٥٩) :

---

(٥٩) هشام بن عبيد الله الرازى (٢٠١هـ ٨١٦م) من فقهاء الأحناف، أخذ عن أبى يوسف ومحمد، صاحبى أبى حنيفة.



مـن لـم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه. وقال عطاء(٦٠): لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالمًا باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه: وقال سفيان بن عيينة(٦١): أجرأ الناس على الفتوى أقلهم علمًا باختلاف العلماء. وقال سعيد بن أبي عروبة(٦٢): ومن لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالمًا.

ولا يقصدون بهذا حفظ مجرد الخلاف، بل القصد أن يعرف أقوال السلف ومداركها.

مواقع الإجماع: يذكر الأصوليون في شرط المجتهد أن يكون عارفًا بمواقع الإجماع، وهذا في الواقع شرط لصحة الاجتهاد بالفعل، وليس بشرط في بلوغ رتبة الاجتهاد، وإنما أخذوا هذا شرطا لصحته لئلا يقرر الفقيه حكما يخرج به عن الإجماع، إذ كل فتوى يخرق بها صاحبها الإجماع هي في نظر أئمة الدين باطلة، وقد خفف الإمام الغزالي في هذا الشرط فقال: ليس من واجبه أن يحفظ المسائل التي وقع عليها الإجماع، فالواقعة التي علم أنها كانت موضع اختلاف، والحادثة التي يعرف من حالها أنها وليدة عصره ولم يقع لها مثيل في العصور المتقدمة، له أن يجتهد ويفتي فيهما بما قام الدليل على رجحانه وإن لم يكن ملمًا بالمسائل التي انعقد عليها الإجماع.

فإن وقعت الواقعة ولم يكن قد بلغه أنه جرى فيها اختلاف،

(٦٠) عطاء بن رباح (٢٧ - ١١٤هـ ٦٤٧ - ٧٣٢م) من أجلاء فقهاء التابعين، ولد باليمن، ونشأ بمكة، وصار مفتي مكة ومحدّثها.

(٦١) سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي (١٠٧ - ١٩٨هـ ٧٢٥ - ٨١٤م) فقيه، واسع العلم، وحافظ. ولد بالكوفة، وسكن مكة، وأصبح محدثها.

(٦٢) سعيد بن أبي عروبة بن مهران (١٥٦هـ ٧٧٣م) إمام البصرة، وأحفظ زمانه للحديث.

ولم يثق بأنها وليدة عصره، بحث ما استطاع، فإن لم يقف على أنها مسألة مجمع عليها، تناولها بالاجتهاد وفصّل لها حكمًا مطابقًا.

القياس: هل يعد في شروط المجتهد أن يكون ممن يقول بأصل القياس؟

هذا ما يراه أبو إسحق الإسفرائيني(٦٣)، وعزا إلى الجمهور أنهم قالوا: إن نفاة القياس لا يبلغون درجة الاجتهاد، وأخذ به إمام الحرمين(٦٤) وقال: علماء الشافعية لا يقيمون لأهل الظاهر وزنًا.

ومن أهل العلم من لم يتمسك بهذا الشرط، وعد الظاهرى الذى تحققت فيه الشروط الآنفة في قبيل أهل الاجتهاد، وينبني على هذا أن يكون خلافهم معتدًا به، فلا إجماع فيما خالفوا فيه من الأحكام. وهذا ما ذكر الأستاذ أبو منصور البغدادي(٦٥) أنه الصحيح من مذهب الشافعية، وقال ابن الصلاح(٦٦): إنه الذى استقر عليه الأمر.

وسنسوق في مقام آخر الأدلة على أن القياس أصل من أصول الشريعة الغراء.

العدالة والاستقامة: ليست العدالة شرطًا لتحقق وصف الاجتهاد في نفسه، وإنما هي شرط في قبول فتوى المجتهد، إذ

---

(٦٣) أبو إسحق الإسفرائيني، إبراهيم محمد بن إبراهيم بن مهران (٤١٨هـ ١٠٢٧م) عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين.

(٦٤) إمام الحرمين، الجويني، عبدالملك بن عبدالله (٤١٩ - ٤٧٨هـ ١٠٢٨ - ١٠٨٥م) فقيه، متكلم، من أبرز من طوروا المذهب الأشعري.

(٦٥) أبو منصور البغدادي، عبدالقاهر بن طاهر (٤٢٩هـ ١٠٣٧م) من أئمة علماء الأصول، والمؤرخين للفرق الإسلامية.

(٦٦) ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن (٥٧٧ - ٦٤٣هـ ١١٨١ - ١٢٤٥م) من مشاهير علماء الحديث والتفسير والفقه والرجال.



الفتوى من قبيل الأخبار، والنفس لا تركن إلى خبر الفاسق، ومن يعمل سوءًا يسهل عليه أن يقول زورًا، والتقوى هي التي تحمل المجتهد على التروي في تفصيل الحكم، فلا يلفظ بالفتوى إلا بعد النظر في الواقعة وما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد، ثم يعود إلى قواعد الشريعة فيفصل لها حكمًا يطابقها، قال مالك بن أنس(٦٧) : ربما وردت عليّ المسألة فتمنعني من الطعام والشراب والنوم، فقيل له: يا أبا عبدالله، والله ما كلامك عند الناس إلا نقر في حجر، ما تقول شيئًا إلا تلقوه منك. قال: فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا. وقال: ربما وردت عليّ المسألة فأفكر فيها ليالي. وكان إذا سُئل عن المسألة يقول للسائل: انصرف حتى أنظر فيها، فينصرف السائل ويجعل مالك يردد النظر في المسألة، فقيل له في ذلك، فقال: إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم! وكذلك كان السلف من الصحابة والتابعين، يكرهون التسرع في الفتوى، ويود كل واحد منهم أن يكون غيره قد كفاه أمرها، حتى إذا رآها قد تعينت عليه بذل جهده في تعرف حكمها ثم أفتى.

---

(٦٧) مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩هـ ٧١٢ - ٧٩٥م) إمام دار الهجرة، وصاحب المذهب الفقهي الشهير، وجامع الموطأ في أحاديث الفقه.

بناء الشريعة على حفظ المصالح ودرء المفاسد

القوانين العادلة هى التى تقوم على رعاية حفظ المصالح ودرء المفاسد، ولا يختلف علماء الإسلام فى أن أحكام الشريعة قائمة على رعاية هذين الأصلين، وإذا كانت المصالح والمفاسد قد تخفى فى بعض ما يشرع على أنه عبادة فإن الأحكام المشروعة لغير العبادات من آداب الاجتماع ونظم المعاملات والجنايات لا تقصر العقول السليمة عن إدراك أسرارها، ومن الميسور تقريرها على وجه يظهر به فضل الشريعة السماوية على القوانين الوضعية.

يقرر الباحثون عن حكمة التشريع من علمائنا أن المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، وأن المفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، ويسمون اللذات والأفراح بالمصالح الحقيقية، وأسبابها: المصالح المجازية، كما يسمون الآلام والغموم المفاسد الحقيقية، وأسبابها المفاسد المجازية، ويذكرون أن المصالح المحضة كالمفاسد المحضة نادرة الوجود، وأكثر الوقائع ما تجتمع فيه المصلحة والمفسدة، فما كان مصلحة محضة فحكمه الإذن قطعًا.. وما كان مفسدة محضة فحكمه النهى بلا مراء، فأما ما يكون مصلحة من ناحية ومفسدة من ناحية أخرى، فالشارع الحكيم ينظر إلى الأرجح منهما ويفصل الحكم على قدر الأرجحية، فما رجحت مصلحته على مفسدته أذن فيه على وجه الإباحة أو الندب أو الوجوب.. وما رجحت مفسدته على مصلحته نهى عنه على وجه الكراهة أو التحريم.

التفقه فى الأدلة السمعية: ذكرنا فيما سلف أن من أحكام الشريعة ما يدل عليه آية أو سنة صريحة: كتحريم الجمع بين الأختين، والقضاء للذكر فى الإرث بمثل حظ الأنثيين، والقصاص، وقطع يد السارق والسارقة، وهذا النوع من الأحكام لا



يختلف أئمة الدين فى أنه شريعة عامة باقية، ولا يجوز لولى الأمر إهماله ولا أن يستبدل به غيره.

وربما دعت الضرورة إلى إرجاء إقامة الحد، كما أخر الإمام على رضى الله عنه القصاص من قتلة عثمان مرتقبًا وقتًا يتمكن فيه منهم وهو آمن من عصبيتهم.. وفى سنن أبى داود أن النبى ﷺ نهى أن تقطع الأيدى فى الغزو، وروى أن عمر بن الخطاب كتب إلى الناس: أن لا يجلدنَّ أمير جيش ولا سرية ولا رجل من المسلمين أحدًا وهو غاز حتى يقطع الدرب قافلا، لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالعدو.

وقد تطرأ حال عامة تجعل ولى الأمر فى ريب من أن تكون واقعة أخذ المال خفية من قبيل السرقة المفروض فيها حد القطع، فيكف يده عن إجرائه، وقد روى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أسقط قطع يد السارق فى عام المجاعة لأن الحاجة كانت غالبة، فمن المحتمل القريب وقتئذ أن يكون الدافع إلى السرقة اضطراره إلى ما يسد رمقه وينقذه من التهلكة.

ولا يلحق بمثل هذا الحال أن تعتل أذواق قوم وتساورهم شهوات طائشة فيقيموا هذه الأذواق مقام العقل، وتلك الشهوات مقام المصلحة، فينكروا ما فرض الإسلام على الزانى أو شارب الخمر من عقوبة.. وعلى حكماء الأمة أن يعالجوا هذه الأذواق حتى تسلم من مرضها، ويقوّموا تلك الشهوات حتى تعود إلى حال اعتدالها.

يدخل الاجتهاد الأدلة السمعية على النحو الذى ذكرنا، ويدخلها من جهة الإطلاق والتقييد.. أما الإطلاق فكما قال تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾
(آل عمران: ١٣٠)

فأطلق الأئمة فى تحريم الربا، وعدوا قوله تعالى:

﴿ أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ﴾

من قبيل ما روعى فيه حال ما كانوا يفعلون وقت نزول الآية، ومن أدلة هذا الإطلاق قوله تعالى:

﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ ﴾

(البقرة: ٢٧٩)

فهو صريح فى حرمة الربا كثيره وقليله.

ومن أمثلة هذا أن الله تعالى حرم على الرجل نكاح ربيبته فقال:

﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾

(النساء: ٢٣)

وظاهر الآية أن المحرمة بنت الزوجة التى تكون فى حجر الزوج، ولكن الأئمة تفقهوا فى هذا الوصف فلم يظهر فيه أثر للتحريم فأوّلوه على أنه من قبيل الأوصاف التى ترد فى الكلام البليغ من جهة أنها الحال الغالبة فى الموصوف، وأفتوا بتحريم الربيبة على زوج أمها وإن لم تكن فى حجره.

وأما التقييد فكحديث النهى عن بيع الماء (٦٨)، فقد خصصه الإمام مالك بآبار الصحراء التى تتخذ فى الأرضين غير المتملكة، فيكون صاحبها الذى حفرها أولى بها، فإذا قضى منها وطره ورويت ماشيته ترك الفضل للناس من غير ثمن، واستند الإمام فى هذا التخصيص وصرف النهى عن بيع الماء فى الأرض المملوكة إلى الأصل الذى ورد به السمع وانعقد عليه الإجماع، وهو أنه لا يحل مال أحد إلا بطيب نفس منه.

---

(٦٨) رواه ابن ماجة والإمام أحمد.



ومن أمثلة هذا الباب حديث «شاهداك أو يمينه»(٦٩).

فظاهر الحديث أن اليمين حق على كل منكر، ولكن الإمام مالكا قيده بحال ما إذا كان بين المتقاضيين خلطة، وإنما قيده بقاعدة درء المفاسد، إذ أخذ الحديث على إطلاقه يجرئ السفهاء على أهل الفضل فيستطيعون أن يوجهوا عليهم متى شاءوا دعاوى، ويقفوهم للحلف إيلامًا وامتهانًا.

يقيد المجتهد النصوص أو يطلقها على ما تقتضيه الأدلة السمعية والأصول الشرعية، ولا يصرف نظره عن النص جملة إلا أن يثبت لديه أنه منسوخ، أو يعارضه ما هو أقوى سندًا أو دلالة، أو يكون الحكم مربوطًا بشيء على أنه علة مشروعيته، وتزول هذه العلة فيتبعها الحكم وتدخل الواقعة فى نص آخر، أو تحتاج إلى حكم من المجتهد يطابقها.

ومثال هذا أن النبى ﷺ ترك صلاة التراويح فى جماعة وقال فى وجه تركها «ولم يمنعنى من الخروج إليكم إلا أنى خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها»(٧٠).. وقد زالت بوفاته عليه الصلاة والسلام الخشية من أن تفرض عليهم، ولهذا أقامها عمر بن الخطاب بعد، وقال «نعم البدعة هذه».

وقصر الحكم على حال وجود العلة متى كان منصوصًا عليها أمر واضح لا شبهة فيه.. وقد يجيء الحكم مجردًا من ذكر العلة فيقررها المجتهد استنباطًا ويجعل الحكم مقصورًا على حال هذه العلة المستنبطة، ومن هذا القبيل أن المؤلفة قلوبهم قد ذكروا فى آية مصارف الزكاة:

﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا

---

(٦٩) رواه البخارى.

(٧٠) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى.

وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾

(التوبة: ٦٠).

فرأى بعض الأئمة أن علة جعلهم فى مصارف الزكاة الحاجة فى بداية الإسلام إلى تكثير أنصاره، أما حين قويت شوكته، وكثر أتباعه وحماته، فقد زالت الحاجة إلى تأليف المخالفين، وسقطوا من مصارف الزكاة.

ومن أقوال الرسول ﷺ ما يحمله المجتهد على أنه صادر منه بصفة الإمامة لا أنه حكم عام كسائر أحكام الشريعة التى يراد بها التبليغ، ومثال هذا قوله ﷺ فى غزوة حنين: «من قتل قتيلا فله سلبه(٧١)» فإن من الأئمة من يذهب فى هذا إلى أنه تصرف من جهة الإمامة، وأنه منظور فيه إلى ما اقتضته المصلحة فى تلك الغزوة، فلقائد الجيوش من بعده أن لا يجعل سلب القتيل للقاتل حيث لم تدع إلى ذلك مصلحة.. ولهذا النوع من أقواله عليه الصلاة والسلام ناحية يرجع بها إلى التشريع، وهى أنه يجوز لولى الأمر أن يجتهد ويقول: «من قتل قتيلا فله سلبه» أسوة برسول الله ﷺ، ولا يرده عن هذا القول أن السلب من الغنيمة، والغنيمة فى أصلها ملك للمجاهدين، أو أن هذه المنحة تنقص الإخلاص وتجعل بعض الجند يقاتل للسلب لا لإعلاء كلمة الله.

هذه من الوجوه التى يدخل فيها الاجتهاد الصحيح عند التفقه فى الأدلة السمعية، وها هنا قد تزل أقدام بعض الناظرين فى عجل، أو يفتضح بعض من يكيدون للشريعة من طريق التأويل، حيث يعمدون إلى بعض النصوص الشرعية ويذهبون فى تفسيرها مذهبًا يخرجون به عن مقاصد الشريعة، أو ينقضون به أصلا من أصولها.

---

(٧١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى وابن ماجة ومالك والإمام أحمد.



وجمهـور أهل العلم علـى أن الأحكام المقررة بطريق السـمع وليس للمجتهد أن يتعداها هى ما جاء فى كتاب أو سنة أو إجماع، وقـول الصحابى فيمـا لا يقال بالرأى هو من قبيـل المرفوع(٧٢) فهو داخل فى السنة، أما قوله الذى يمكن أن يكون اجتهادًا فليس بحجـة تقطع غيره عـن الاجتهاد، لأن الصحابـى غير معصوم عن الخطـأ، ولأن الصحابة كانوا يختلفون فيما بينهم من غير إنكار، وما يقع فى موطأ مالك، من ذكر قول الصحابى فى مقام الاحتجاج إنمـا يأتـى به الإمام فـى معنى التأييـد لاجتهـاده أو للترجيح بين الأخبـار عنـد اختلافهـا.. قـال القاضى أبـو بكر بـن العربى فى شـرح حديث: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين» من سنن الترمذى: «أمر بالرجوع إلى سنة الخلفاء، وهو يكون على أمرين: الأول التقليـد لمن عجز عن النظر، والثانى الترجيح عند اختلاف الصحابـة، فيقدم فيه الخلفاء الأربعة أو أبو بكر وعمر، وإلى هذه النزعة كان ينزع مالك، ونبه عليه فى الموطأ».

واعتمـاد الإمام مالـك على عمل أهـل المدينة فيمـا لا مجال للـرأى فيه أو فيمـا كان طريقه النقل المسـتفيض كالصاع والمد والأذان والإقامـة يرجع إلى الاحتجاج بالسـنة، فإن العادة تقتضى أن يكـون عملهـم هـذا من زمن النبـى ﷺ، إذ لو تغيـر عما كان عليـه زمـن الوحى لعلمـوه، وإذا قدم عمل أهـل المدينة الذى هو فى معنى السـنة على خبر الآحاد فإنما قدم على خبر الآحاد سـنة يراها أمتن سـندًا وأقوى.. وأنكـر بعض أصحابه أن يكون قد وقع منه تقديم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، قال أبو بكر بـن العربى فى كتـاب العارضة: «ومن لا تحصيل لـه من أصحابنا

(٧٢) الحديث المرفوع هو ما أضـيف إلى النبى ﷺ قولا أو فعلا عنه، أى ما أخبر فيه الصحابى عن رسول الله ﷺ.

يظن أن مالكًا يقدم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، ولم يفعل ذلك قط، ولا ترك مالك قط حديثًا لأجل مخالفة أهل المدنية له بعملهم وفتواهم».

لا يدخل الاجتهاد فى النصوص المحكمة إلا بنحو الإطلاق أو التقييد على مقتضى الأصول الصادقة، وهذا واضح بنفسه فيما إذا كان النص قرآنًا أو سنة متواترة، أما خبر الآحاد فإن لم يره المجتهد معارضًا لأصل آخر وجب العمل به عند أئمة الدين بلا مراء، كما أخذ عمر بن الخطاب رضى الله عنه بخبر عبدالرحمن ابن عوف فى أخذ الجزية من المجوس، وهو قوله ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب(٧٣)».

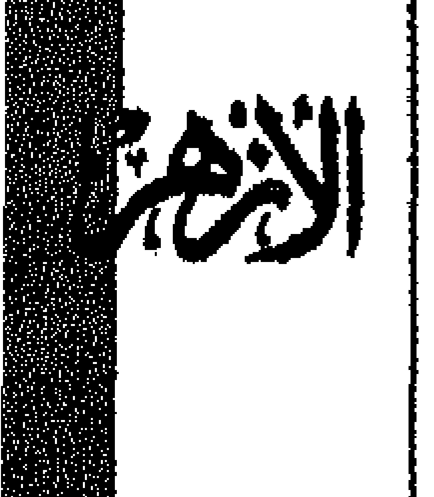
أما إذا ورد خبر الآحاد فيما يظهر معارضًا لقاعدة أو قياس صحيح فهذا موضع نظر أهل العلم واختلاف آرائهم، فمنهم من يقدم الحديث على الأقيسة والقواعد، يظهر هذا من قول الإمام الشافعي(٧٤): إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ فاضربوا بقولى الحائط، وقوله: إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ وصح الإسناد به فهو المنتهى، وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة(٧٥): لا قول لأحد مع رسول الله ﷺ إذا صح الخبر.

ونجد آثارًا كثيرة عن الصحابة تدل على أنهم كانوا يتركون القياس لخبر الواحد، كما ترك عمر بن الخطاب القياس فى الجنين لخبر حمل بن مالك فى إيجاب غرة عبد أو أمة وقال لولا

(٧٣) فى صحيح البخارى.

(٧٤) الشافعى، محمد بن إدريس «١٥٠ ـ ٢٠٤هـ ٧٦٧ ـ ٨٢٠م» صاحب المذهب الفقهى المشهور، وواضع علم أصول الفقه.

(٧٥) محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمى «٢٢٣ ـ ٣١١هـ ٨٣٨ ـ ٩٢٤م» إمام نيسابور فى عصره، مجتهد فى الفقه وعالم بالحديث.



هــذا لقضينا فيه برأينا[٧٦] وروى أنه تــرك القياس فى تفريق دية الأصابع على قدر منافعها حين روى له حديث «فى كل أصبع عشر من الإبل[٧٧]».

ويقــول بعــض المتمســكين بالحديــث فــى كل حــال: إنه لا يوجــد حديث ثابت على خــلاف القياس الصحيح، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأصناف بحكم يفارق به نظائره، فلابد أن يختــص ذلك الصنف بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مســاواته لتلك النظائر، لكن الوصــف الذى اختص به الصنف قد يظهر لبعض الناس ويخفى على بعض، فمن رأى شيئًا من الشريعة مخالفــا للقياس فإنما هــو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفســه لا للقيــاس الصحيــح الثابت فــى نفس الأمر، وقد جــاء هؤلاء إلى كل مــا جاءت به الســنة من أحــكام: كالمســاقاة والمزارعة وبيع العرايا[٧٨]، وبســطوا فى بيــان الفرق بينها وبيــن أفراد القياس الذى ادعى أنها جاءت على خلافه.

والواقع أن الذين يسمون مثل المساقاة والسلم والمصراة[٧٩] خارجــة عــن القيــاس يعترفــون بأنــه انضم إلــى هذه الأبــواب ما جعلها تخالف ســائر أفراد القاعدة التــى يبدو لأول النظر أنها من مشــمولاتها.. وهذا عز الدين بن عبدالسلام[٨٠] يقول فى قواعد

---

(٧٦) رواه أبو داود.

(٧٧) رواه الترمذى وأبو داود والنسائى والدارمى ومالك والإمام أحمد.

(٧٨) أن يهــب الرجل لآخر النخلة ثم يتأذى دخوله لها فيخرص ثمرها ويشــتريها منه بتمر.

(٧٩) المصــراة هى التى صرى لبنهــا أى حبس وجمع فلم يحلب أيامًا، وقد جاء فى الحديث الشريف أن مشــتريها متى احتلبها يكون بخير النظرين: إما أن يمســكها أو يردها وصاع تمر.

(٨٠) عز الدين بن عبدالسلام «٥٧٧ ـ ٦٦٠هـ» سلطان العلماء، وأبرز قادة الأمة فى عصره، ومن أشهر علماء الأصول.

المصالح «أمر الله تعالى بإقامة مصالح متجانسة، وأخرج بعضها عن الأمر إما لمشقة ملابستها وإما لمفسدة تعارضها، وزجر عن مفاسد متماثلة، وأخرج بعضها عن الزجر إما لمشقة اجتنابها، وإما لمصلحة تعارضها».

ومن أهل العلم من يقدم القاعدة والقياس الذى تكون مقدماته قاطعة على خبر الواحد، وقد تردد أصحاب الإمام مالك في مذهبه: فروى عنه أصحابه العراقيون تقديم القياس على الخبر، وروى عنه المدنيون والمغاربة تقديم الخبر على القياس، والتحقيق أن للإمام فى كل حديث يتعارض مع القياس نظرًا خاصًا، فيقدم مثلا الحديث الذى تعضده قاعدة أخرى كحديث العرايا: عارضته قاعدة الربا وعضدته قاعدة المعروف.

فقد أريناك أيها القارئ النبيه كيف كان علماء الإسلام يرعون عند التفقه فى الكتاب والسنة قاعدة حفظ المصالح ودرء المفاسد، وأن ما جاء به القرآن والسنة من الأحكام المفصلة كفيل بحفظ مصالح الوقائع أو درء مفاسدها، وفى استطاعة الراسخين فى العلم أن يبينوا ما حفظته من المصالح أو درأته من المفاسد بيانًا كافيًا.

وإذا كان من لازم الأحكام العادلة حفظ المصالح أو درء المفاسد، فليس من شرط كل حكم أن يتغير باختلاف العصور أو المواطن، فإن الواقعة قد تشتمل بطبيعتها على مصلحة أو على مفسدة لا يختلف حالها باختلاف العصور والمواطن، فيكون لها حكم واحد لا يتغير إلا أن يتغير حال الواقعة نفسها.. ومن الذى يعقل أن يكون القصاص مثلا زاجرا عن القتل مقللا لوقائعه فى عصر أو من موطن دون آخر؟

والحقيقة أن حكم الواقعة إنما يتجدد عندما تتغير طبيعة الواقعة، وأن الحكم المشروع للواقعة بحق قد يبقى حكمها



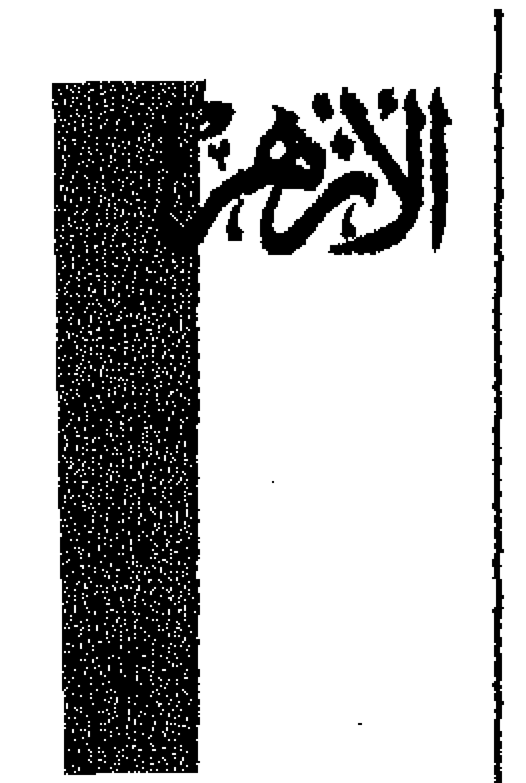
العادل ولو مضت عليه أحقاب، حتى يعرض لها من الأحوال ما يستدعى تفصيل حكم غير ما شرع لها أولاً، ومن تيسر له أن يدرس ما فصلته الشريعة من أحكام محكمة ـ وهى فيما يرى أقل مما شرعته فى ضمن أصول وقواعد ـ عز أن يجد فيها حكما يتعلق بواقعة يختلف حالها باختلاف الزمان والمكان، وإذا وجد العالم الراسخ فى فهم مقاصد الشريعة واقعة علق عليها الشارع حكمًا، ثم تغير حالها بعد إلى حال تقتضى تغير الحكم اقتضاء ظاهرًا، كان له أن يرجع بها إلى أصول الشريعة القاطعة ويقتبس لها من هذه الأصول حكمًا، يطابقها، ومثال هذا أن النبى ﷺ نهى عن منع النساء من الخروج إلى المساجد، فإذا نظر المجتهد إلى علة النهى عن منعهن وجدها المحافظة على مصلحة المرأة من سعيها إلى المسجد وحضورها صلاة الجماعة وانتفاعها بما تسمع من قرآن أو خطبة، ولم يكن فى خروجها لعهده عليه الصلاة والسلام مفسدة تستدعى المنع، فإذا جاء عهد يكثر فيه تعرض السفلة من الرجال للنساء، وحدثت وقائع تدل على أن سلطان الدين أصبح ضعيف الأثر فى نفوس هؤلاء وهؤلاء، فقد أخذت واقعة خروج المرأة إلى المسجد حالا غير الحال التى كانت عليه فى زمن النبوة وانضم إلى مصلحة خروجها مفسدة، فللمجتهد أن ينظر فى هذه المفسدة ويقيسها بالمصلحة ليعلم أيهما أرجح وزنًا، ثم يرجع بالواقعة إلى أصول الشريعة ويستنبط لها حكمًا يراعى فيه حالتها الطارئة.

وربما نظر الفقيه فى مثل هذا نظرة مستعجل فيخطئ المرمى، وهذا ما جرى لمروان بن الحكم حين قدم خطبة العيد على الصلاة نظرا إلى أن الناس كانوا فى عهد النبوة والخلافة الرشيدة يجلسون بعد صلاة العيد لسماع الخطبة، فلم يكن فى تقديم الصلاة على الخطبة من بأس، ولكنهم صاروا بعد ذلك العهد

يكتفون بالصلاة ويدعون سماع الخطبة، كما قال مروان معتذرًا لأبى سعيد الخدرى إن الناس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصلاة فجعلتها قبل الصلاة».. وقد خالفه الصحابة والأئمة من بعدهم فى ترك هذه السنة لأنهم رأوا أن هذا تصرف فى أمر من قبيل العبادات التى يجب أن تقام كما وردت عن الشارع، على أن مفسدة خروج الناس قبل سماع الخطبة يمكن درؤها بوعظهم وإرشادهم إلى البقاء بالمسجد حتى انتهائها، وقد حضرت صلاة العيد بأحد المساجد الكبيرة فى القاهرة فوقف الإمام قبل الصلاة وذكر الحاضرين بعدم الخروج قبل انقضاء الخطبة، فامتثلوا.

فالتفقه فى الكتاب والسنة على النحو الذى يحفظ الحقوق ويسير بالأمة فى أهدى سبل المدنية إنما يستطيعه من امتلأ بعلوم القرآن والحديث، وخاض فى حكمة التشريع وعرف مقاصد الشارع، وقدر المصالح والمفاسد بميزانها الصحيح.

***



لم يختلف المسلمون في أن الشرعية الإسلامية نزلت لتقرير أحكام الوقائع، فلا واقعة إلا لها حكم مدلول عليه بالنص أو بأصل من الأصول المستمدة من النصوص.

أما الأحكام المستفادة من النصوص، فهي الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنة كتحريم الميسر، ومنع القاضي من أن يقضى وهو غضبان، وجواز الشفعة للشريك.

وقد أريناك بوجه عام أن كل ما قرره الشارع من أحكام مفصلة هو دائر بين حفظ المصالح ودرء المفاسد. وسنتناول بإذن الله تعالى القول في هذه الأحكام بتفصيل كلما اقتضى المقام بيانها.

وأما الأحكام المدلول عليها بأصول عامة فيستبين أمرها بالنظر في هذه الأصول، وهو ما أزمعنا البحث عنه منذ الآن. وسترى من هذه الأصول كيف تيسر للشريعة أن لا تدع واقعة من غير حكم، وكيف تتحرى بالأمة أرشد طرق المدنية وأعدل نظم القضاء. واحتواء الشريعة على أصول عامة، وتناول الأصول لما لا يتناهى من الوقائع مما يزيدنا تفقها في قوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت بجوامع الكلم» (٨١) ويضع في أيدينا معجزة مازال كثير من الناس عنها في غطاء، وهي شريعة سمحة حكيمة تتناول كل ما يمكن تصوره من الحوادث على تباعد المواطن واختلاف الأجيال.

وما جاءت على هذا النحو إلا لأن رسالة المبعوث بها عامة كما قال الله تعالى:

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾

(سبأ: ٢٨)

---

(٨١) رواه البخاري والنسائي.

ونحن نعلم أن الألفاظ وضعت للدلالة على ما فى النفس، فمتى أتى المتكلم بلفظ شأنه أن يدل على ما فى نفسه ويستبين منه المخاطبون قصده، وقف عنده سواء كانت دلالته بالمنطوق أو المفهوم، أو بمقتضى المعنى أو بقرينة حال أو عادة مطردة.

ويكفى فى الخطاب الموجه إلى الناس كافة أن يفهمه القوم المستنيرون منهم، وهم الذين يبلغون سائر الطبقات ما فيه من أحكام وحكمة. وإذا كان هذا شأن المتكلم بلغة العرب بل شأن المتكلمين بألسنة غيرها فيما يظهر، فمن حكمة الشريعة العامة الخالدة أن تسلكه فى إرشادها وفيما تسنه من أحكام لا تنقضى وقائعها.

والأصول التى نريد البحث عنها فى هذا المقام هى : القياس، والاستطحاب، ومراعاة العرف، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والاستحسان :

القياس: حقق علماء الإسلام أن لكل حكم شرعى حكمة تلائم شرعه، ومرجع الحكمة إلى رعاية المصالح والمفاسد، وقد قرر المحققون كأبى إسحاق الشاطبى وغيره أن أحكامه تعالى معللة بمصالح العباد، وهذا معروف باستقراء موارد الشريعة كقوله تعالى :

﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾
(البقرة: ١٧٩)

وقوله تعالى:

﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ



لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ﴾

(الأحزاب : ٣٧)

وقولـه ﷺ فى وجه طهارة الهرة : « إنهـا فى الطوافين عليكم والطوافات »(٨٢) وقوله فى وجه منع بيع الثمرة قبل بدو صلاحها : «أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحد كم مال أخيه» (٨٣) .

وإذا كانـت الأحـكام المنصـوص عليهـا قائمـة علـى رعايـة المصالح ، فإذا قرر الشارع للواقعة حكمًا ونبه في الآية أو الحديث على وجه المصلحة المناسـبة لتقريره ، أو كان ذلك الوجه ظاهرًا ظهورًا لا تحوم عليه شـبهة ، صح للمجتهد أن يعمد إلى كل واقعة تحقـق فيها ذلك الوجه من المصلحة ويسـوى بينها وبين الواقعة المنصـوص عليها فيما علقه عليها الشـارع مـن حكم ، وذلك ما نسميه بالقياس .

فالقيـاس : أن يعمد المجتهد إلى حكم أمـر معلوم فيثبته لأمر آخر لاشـتراك الأمرين فـى علة الحكم . ومثال هـذا أن النبى ﷺ قال : «لا يتناجى اثنان دون واحد» (٨٤) وعلة هذا النهى أن الاثنين إذا تناجيـا دون رفيقهمـا قد يقع فى نفسـه أن حديثهما فى شـأنه ويحـدث له من الظنون ما يكـدر صفو الإخاء بينهم . وللفقيه متى اطمأن إلى هذه العلة أن يقرر حرمة محادثة اثنين بلسـان لا يعرفه الثالث متى كانا يحسـنان لسـانًا يعرفه رفيقهمـا ، لأن علة النهى متحققة فى هذه الصورة تحققها فى المناجاة .

فأى عالم يتلو قوله تعالى :

---

(٨٢) رواه أبو دواود والترمذى والنسائى والدارمى وابن ماجة ومالك والإمام أحمد.

(٨٣) رواه البخارى ومسلم والنسائى ومالك.

(٨٤) رواه الإمام أحمد.

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾

(الجمعة : ٩)

ولا يفهم أن علة الأمر بترك البيع عند النداء للصلاة كونه شاغلاً عن أدائها ؟

وهذه العلة موجودة فى غير البيع نحو الإجارة بلا فارق ، فيصح إلحاقها بالبيع فى منعها عند النداء لصلاة الجمعة .

وأى عالم يسمع قوله ﷺ : «لا يبيع بعضكم على بيع بعض»(٨٥) ولا يفهم أن علة النهى ما يحدثه هذا البيع من التقاطع والعداء ، ثم ينتقل بوسيلة العلة إلى حرمة استئجاره على إجارته .

وإنما جعلنا القياس فى صدر البحث من نوع دلالة اللفظ بالمعقول ، لأن اللفظ إذا دل بمقتضى وضعه على حكم واقعة وعرفت علة الحكم ، فإن العقل متى وجد هذه العلة متحققة فى واقعة أخرى ، أدرك أن حكمها حكم الأولى ، نظرًا إلى أن الشارع يسوى بين الواقعتين حيث اشتركتا فى الوصف المؤثر فى الحكم وتماثلتا فيه من كل وجه .

فالقياس أصل من أصول الشريعة ، وبه اتسع نطاقها ، وصارت تتناول من الوقائع ما لا يتناهى . قال الإمام أحمد بن حنبل : لا يستغنى أحد عن القياس . وقال إبراهيم النخعى (٨٦) : ما كل شىء نسأل عنه نحفظه ، ولكنا نعرف الشىء بالشىء ونقيس الشىء بالشىء .

---

(٨٥) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة والدارمى ومالك والإمام أحمد.

(٨٦) إبراهيم بن يزيد النخعى، أبو عمران «٤٦ ـ ٩٦هـ ٦٦٦ ـ ٧١٥م» فقيه العراق، وأحد الحفاظ، ومن أكابر التابعين صلاحا، وصاحب مذهب فقهى.



وقال الشعبى (٨٧) : إنا نأخذ فى زكاة البقر فيما زاد على الأربعين بالمقاييس. وقال المزنى : (٨٨) الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم، قال : وأجمعوا أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل. وقال ابن عقيل الحنبلى (٨٩) : قد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابة باستعمال القياس وهو قطعي، وحقق أبو إسحاق الشاطبى أن أصل العادات (٩٠) الالتفات إلى المعنى أى أنها معقولة الحكمة، واستدل على هذا بأمرين :

● أحدهما : الاستقراء، فقال إنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشيء الواحد يمنع فى حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كانت فيه مصلحة جاز.

● ثانيهما : أن الشارع توسع فى بيان العلل والحكم فى تشريع باب العادات، وأكثر ما علل بالمناسب الذى إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ثم قال : ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد منها اتباع المعانى لا الوقوف على النصوص.

جرى العمل بالقياس لعهد الصحابة رضى الله عنهم، ثم التابعين، وظهر العمل عليه فى العراق لعهد الإمام أبى حنيفة(٩١)

---

(٨٧) الشعبى، عامر بن شراحيل «١٩ ـ ١٠٣هـ ٦٤٠ ـ ٧٢١م» من الفقهاء، وحفاظ الحديث الثقات، تولى القضاء لعمر بن عبدالعزيز.

(٨٨) المزنى، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم «١٧٥ ـ ٢٦٤هـ ٧٩١ ـ ٨٧٨م» مصرى، صاحب الشافعى، كان زاهدا عالما قوى الحجة.

(٨٩) ابن عقيل الحنبلى، أبو الوفاء البغدادى «٤٣١ ـ ٥١٣هـ ١٠٤٠ ـ ١١١٩م» شيخ الحنابلة ببغداد، كان معتزليا ثم ترك الاعتزال إلى السلفية.

(٩٠) يعنى بالعادات ما سوى العبادات.

(٩١) أبو حنيفة النعمان بن ثابت «٨٠ ـ ١٥٠هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٧م» أحد الأئمة الأربعة، وإمام الحنفية، ورأس مدرسة الرأى بالعراق.

وأصحابه أكثر من ظهوره فى الحجاز فاستكثروا منه وبرعوا فيه، وما زال الناس يأخذون بالقياس إذا لم يجدوا فى الواقعة نصًا حتى جاء إبراهيم بن سيار النظام (٩٢) المتوفى سنة ٢٢١ فأحدث القول بإنكار القياس زاعمًا الاستغناء عنه بالنظر إلى ما يدعونه من وصف الفعل بالحسن أو القبح الذاتيين.

قال أبو القاسم عبيد (٩٣) ابن عمر فى كتاب القياس: ما عملت أن أحدًا من البصريين ولا غيرهم ممن له نباهة سبق إبراهيم بن سيار النظام إلى القول بنفى القياس والاجتهاد، ولم يلتفت إليه الجمهور، وممن خالفه فى ذلك فريق من زعماء المعتزلة كأبى الهذيل (٩٤) وبشر بن المعتمر (٩٥) وبشر المريسى (٩٦) وظهر بعد هذا داود بن على الأصبهانى (٩٧) المتوفى سنة ٢٧٠هـ ونشأ بظهوره مذهب الظاهرية وروى عنه أنه كان ينكر القياس إلا أن يكون جليًا وهو ما يكون المقيس فيه أولى بالحكم من المقيس عليه كتحريم ضرب الوالدين قياسًا على التأفيف الثابتة حرمته فى قوله تعالى:

﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾

(الإسراء: ٢٣)

أو مساويًا كحرمة إتلاف مال اليتيم باللبس قياسًا على أكله

---

(٩٢) النظام، أبو إسحق، إبراهيم بن سيار من أئمة فلاسفة المعتزلة.

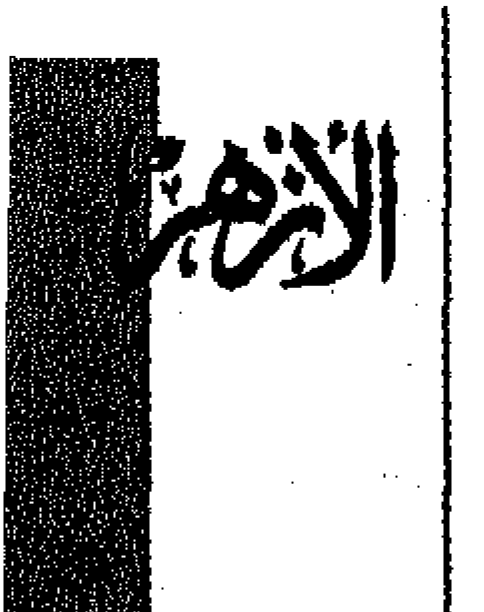
(٩٣) أبو القاسم عبيد بن عمر البغدادى «٣٠٠ ـ ٣٦٥هـ ٩١٣ ـ ٩٧٦م» فقيه، أصولى، نشأ ببغداد، ورحل إلى الأندلس، وتوفى بها.

(٩٤) أبو الهذيل العلاف «١٣٥ ـ ٢٣٥هـ ٧٥٣ ـ ٨٥٠م» إمام المعتزلة فى عصره.

(٩٥) أبو سهل، بشر بن المعتمر «٢١٠هـ ـ ٨٢٥م» من فقهاء المعتزلة وفلاسفتها.

(٩٦) أبو عبدالرحمن، بشر بن غياث المريسى «٢١٨هـ ٨٢٣م» فقيه وفيلسوف معتزلى.

(٩٧) داود بن علـى الظاهرى «٢٠١ ـ ٢٧٠هـ ٨١٦ ـ ٨٨٤م» رأس المذهب الظاهرى فى الفقه.



الثابتة حرمته بقوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾

(النساء: ١٠)

وهذان النوعان يسميهما الأصوليون مفهوم الموافقة. وأجاز بعضهم القياس الذى وقع النص على علته خاصة، وأنكروا ما كانت علته مستنبطة.

وجاء بعد هؤلاء أبو محمد على بن حزم الأندلسى (٩٨) المتوفى سنة ٤٥٦ هـ فوقف فى جمود وأنكر أن تكون أحكام الشريعة معللة، وبنى على هذا الرأى الجامد إنكار القياس جملة ولم يفرق بين جلى وخفى، وبين ما كانت علته منصوصة وما كانت علته مستنبطة، قال فى كتابه الإحكام: ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القياس جملة وهو الذى ندين الله به، والقول بالعلل باطل، وقال: لا يشرع الله شيئًا من الأحكام لعلة أصلاً، فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمر كذا بسبب كذا أو من أجل كذا أو لأنه كان كذا فعندى أنه جعل ذلك سببًا للشىء فى ذلك الموضع خاصة، ولا توجب تلك الأسباب شيئًا من تلك الأحكام فى غير تلك المواضع البتة.

وأغلظ القول على القائلين بالقياس وحمل عليهم حملة جافية. والناظر فى الشريعة بتدبر، القائم على سير الأئمة المجتهدين بيقظة، يدرك أن ابن حزم سار فى غير سبيل واعتمد على غير دليل.

تحدث أبو بكر بن العربى فى كتاب العارضة عن طائفة

---

(٩٨) أبو محمد، على بن أحمد بن حزم الأندلسى، الظاهرى « ٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ ٩٩٤ ـ ١٠٦٤م» أحد أئمة الظاهرية، ومن مشاهير علماء الأندلس وفلاسفتها.

الظاهرية وقال: وغربهم رجل كان عندنا يقال له ابن حزم، انتدب لإبطال النظر وسد سبل العبر، ونسب نفسه إلى الظاهر اقتداء بداود وأشياعه، واعتمد الرد على الحق نظمًا ونثرًا. ثم أورد القاضي أبو بكر أبياتًا في الرد عليه، ومما يقول في الأبيات:

إن الظواهر معدود مواقعها
فكيف تحصى بيان الحكم في البشر
فالظاهرية في بطلان قولهم
كالباطنية غير الفرق في الصور
كلاهما هادم للدين من جهة
والمقطع العدل موقوف على النظر
هذى الصحابة تستمرى خواطرها
ولا تخاف عليها غرة الخطر
وتعمل الرأى مضبوطًا مآخذه
وتخرج الحق محفوظًا من الأثر

بالغ ابن حزم في إنكار القياس وجحوده أن تكون أحكام الشريعة معللة، وادعى أن نصوص الشريعة وافية بكل ما يحتاج إليه من أحكام، وقد خرج بهذه النزعة عن طريقة السلف، ولم يرتضها منه المحققون من الخلف، وجمهور أهل العلم يتمسكون بأصل القياس وإن كانوا يختلفون في بعض ضروبه، وهؤلاء اختلفوا في تقدير الأحكام المستفادة من النصوص، فمنهم من يراها قليلة بالنسبة لما يؤخذ من طريق الأقيسة، حتى قال إمام الحرمين: إن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة، وسائرها مأخوذ من طريق القياس. وقال قوم منهم ابن تيمية (٩٩): إن النصوص وافية

(٩٩) تقي الدين،أحمد بن عبدالحليم بن تيمية «٦٦١ ـ ٧٢٨هـ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م» فقيه السلفية وفيلسوفها، وأحد المجددين لمذهبها اشتهر بشيخ الإسلام.



بمعظم أحكام العباد، والبقية مشروعة على طريق القياس.

وقد يكون اختلافهم في هذا التقدير راجعًا إلى اختلافهم في فهم النصوص وفيما تتناول من معان، فبعضهم لا يتعدى في تفسير اللفظ صورة واحدة، وغيره يذهب في تأويله إلى معنى واسع ويجعله شاملاً لصور شتى، فالخمر المحرمة بالكتاب- مثلاً- يحملها بعضهم على عصير العنب خاصة، وعليه فما لا يكون من عصير العنب من المسكرات يرجع في حرمته إلى دليل آخر كالقياس.

ويذهب آخرون إلى أن الخمر في القرآن يتناول كل مسكر، واستدلوا على هذا بحديث مسلم «كل مسكر خمر» فعلم من الحديث أن لفظ الخمر لم يكن عندهم مخصوصًا بعصير العنب، فيكون المسكر من غير عصير العنب محرمًا بنص الآية، سواء أكان الحديث مبينًا لمعنى الخمر لغة أم مبينًا له على مقتضى عرف الشارع، فإن الشارع يتصرف في اللغة، ومن تصرفاته فيها أن يستعمل اللفظ فيما هو أعم من معناه كما يستعمله فيما هو أخص منه.

ونحن لا ننكر أن من أنصار القياس من أوردوا في الاستدلال على صحته ما يقصر عن أن يفيد علمًا أو يكسب ظنًا، كما أن منكري القياس ساقوا آيات وآثارًا تعسفوا في جعلها أدلة على بطلانه وإنما يقصد بتلك الآيات والآثار الآراء التي لا تستند إلى علة، والأقيسة التي تتكيء على غير أصل، كقياس الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ وأما القياس بمعنى الحكم على الشيء بحكم نظيره الموافق له في المعنى المقتضى للحكم بدون فارق فذلك ما لا يختلف أولو الألباب في صحته، قال ابن قيم الجوزية: وهل يستريب عاقل في أن النبي ﷺ لما قال: «لايقضي القاضي بين اثنين

وهو غضبان» (١٠٠) إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذهنه ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين إنعام النظر، ويعمى عليه طريق العلم والقصد، فمن قصر النهى على الغضب وحده دون الهم المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظمأ الشديد وشغل القلب المانع من الفهم. فقد قل فقهه وفهمه.

فالقياس أصل فى الشريعة أصيل، وإذا تعرض له نفر بعقول غير راجحة أو بقلوب غير عامرة بالتقوى، فابتغوه وسيلة إلى أحكام تتبرأ منها الشريعة، فقد بليت النصوص- وهى حقائق كالصبح إذا أسفر- بأمثال هؤلاء، فخرجوا بها عن مقتضى الحكمة والبلاغة، وجاءوا فى تأويلها بما يشاكل عقولهم ويرضى شهواتهم.

قال الإمام الشافعى رضى الله عنه: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالمًا بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، ويكون صحيح العقل، حتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأن له فى ذلك تنبيها على غفلة ربما كانت منه أو تنبيها على فضل ما اعتقده من الصواب».

الاستصحاب: يجد الإنسان فى نفسه أنه إذا تحقق عدم شيء أو وجوده كان على ظن من استمرار ذلك الشيء على ما تحقق فيه من عدم أو وجود، ويبنى على ذلك الظن أعمالاً ليس من شأنه أن يفعلها فى حال ما إذا كان فى شك من استمرار الشيء على العدم أو الوجود، فإذا ناقش أحد فى مراسلة الشخص ممن عرف وجوده، وزعم أن مثل هذه المراسلة يكفى فيها أن يكون على شك من استمرار وجوده، فإنه لا يستطيع أن يناقش فى أن من اشترى

(١٠٠) رواه البخارى والإمام أحمد.

حيوانـا غائبا مثلا كان قد رآه من قبل، ودفع ثمنه، أنه اعتمد على ظن استمرار حياته، ولا يستطيع أن يناقش فى أن من اقتحم بصبيته مفـازة مغبرة الأرجاء دون أن يحمل معه ماء كافيا إنما اعتمد على ظنـه بقاء مـا عرفه فيها من آبـار نابعة.. ولولا مـا يغلب على ظن الأب العطوف من حياة ابنه الغائب فى سـفر لما كان يبيت إلا فى قلق وحيرة.. وإنك لتجلس إلى الإنسان العاقل وتسأله عن شخص عرف أحواله ثم انقطع عنه شهرا أو سنة فيتحدث عنها بكلام من لا يشـك فى أنها واقعة فى الحال، فيقول هو موسـر أو بائس، له ولد أو لا ولد له، بينه وبين فلان عداوة أو صداقة.

وظن الإنسـان لاسـتمرار مـا تحقق عدمه أو وجـوده، منبه إلى أن الأصل فى عدم الشـىء أو وجوده الاسـتمرار حتى يقوم الشاهد على انقطاعه، وهذا الأصل مما نظر إليه الفقهاء عند تقرير الأصل الذى يسمونه «الاستصحاب».

الاسـتصحاب: أصـل من أصول الشـريعة التى تجعـل العلماء فى فسحة، وتخلصهم من مواقف الحيرة، وهو أصل متفق على العمل به فى الجملة وإن اختلفوا فى بعض ضروبة، قال القرطبي[101]: «القول بالاستصحاب لازم لكل أحد، لأنه أصل تنبنى عليه النبوة والشريعة، فإن لم نقل باسـتمرار حال تلك الأدلة لم يحصل العلم بشـئ من تلك الأمور». واستمرار حال أدلة النبوة والشريعة من الاستصحاب الذى لا يختلف العقلاء فى صحته، ولا يتطرق إليه الريب فى حال.

ونحـن لا نقصد فى هذا المقام إلى بسـط القول بذكر مذاهب الفقهـاء فـى الاسـتصحاب وتقرير أدلتهـا، فموضـع ذلك كتب الأصول، والقصد أن نتحدث عنه بمقدار ما يستبين القارئ حقيقة

---

(١٠١) القرطبى، محمد بن أحمد بن أبى بكر الأندلسـى «٦٧١هـ ١٢٧٣م» من كبار المفسرين، وصاحب «الجامع لأحكام القرآن».

أصل من الأصول التي جعلت مجال الاجتهاد فسيحًا، وطريق الفتوى ممهدة، ولا تتجلى حقيقته إلا ببيان أقسامه وضرب المثل لكل قسم منها، وذلك ما نتحراه في هذا المقال:

الاستصحاب: ثبوت أمر في الزمن الحاضر بناءً على ثبوته فيما مضى، فالأمر الذى علم وجوده ثم طرأ الشك في عدمه فالأصل بقاؤه، والأمر الذى علم عدمه ثم عرض الشك في وجوده، فالأصل استمراره في حال العدم، فمن تزوج فتاة على أنها بكر ثم ادعى بعد البناء بها أنه وجدها ثيبًا لم تقبل دعواه إلا ببينة، لأن حال البكارة ثابت من حين نشأتها، فيستصحب إلى حين البناء حتى تقوم على عدمه البينة. ومن اشترى طائرًا أو كلبًا على أنه يحسن الصيادة، وادعى بعدُ أنه وجده غير متعلم لها، سُمعت دعواه هذه إلا أن تدفع ببينة. لأن حال الحيوان في الأصل عدم معرفة الصيادة حتى يعلمها، فإذا وقع فيها تردد استصحب الأصل حتى يقوم الشاهد على ثبوتها.

والاستصحاب كسائر الأصول التي يستخلصها المجتهد من استقراء جزئيات كثيرة من موارد الشريعة، ويرجع بمقتضى ما ذكره علماء الأصول إلى أربعة أقسام:

أحدها: استصحاب ما هو حكم الأشياء في الأصل حتى يقوم الدليل على ما يخالفه، وبيان هذا أن كثيرًا من أئمة الشريعة ذهبوا إلى أن الأشياء في الأصل خالية من الحكم، أي أنها لا توصف بشيء من الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة، ومقتضى هذا رفع الحرج والإثم عن الفعل والترك، ورجح فريق أنها على الإباحة. ومآل القولين واحد، فإن الحرج في الفعل والترك مرفوع على كلا المذهبين، وإنما يمتاز مذهب الإباحة بأنه صريح في التخيير، أما مذهب انتفاء الأحكام فغايته رفع الحرج، ورفع الحرج لا يستلزم التخيير في الأمر

لاحتمال أن يكون مكروها . ورأى آخرون أنها على المنع. وأدلة هذه المذاهب مبسوطة كما ذكرنا فى كتب الأصول.

وتظهر فائدة الخلاف فى الأشياء التى لا يجد المجتهد على حكمها من دليل أو الأشياء التى تتعارض عندها الأدلة ولا يبدو له فى جانب أحدها وجه من الترجيح.

فهذه الأشياء يرجع بها كل فريق من أصحاب هذه المذاهب إلى استصحاب ما يراه أصلا للأشياء ، فهذا يستصحب فيها انتفاء الحكم فتلحق بما لا حرج فيه ، وذاك يستصحب فيها الإباحة فتكون من قبيل المخير فى فعله وتركه ، والآخر يستصحب فيها المنع فتدخل فيما لا يجوز الإقدام عليه. وقد يسبق إلى ظنك أن القول بانتفاء الأحكام واستصحاب هذا الانتفاء فيما لا يطلع له المجتهد على حكم ، يجعل بعض الأفعال خالية من أحكام الشريعة ، فيدفع هذا الظن بأن المجتهد يصل به الدليل المعتد به فى نظر الشارع إلى أن مالا يجد له حكمًا فى نص أو قياس ، يستصحب الأصل الذى هو انتفاء الأحكام الخمسة المقتضى رفع الحرج ، فيرجع إلى أن حكم الشارع فيه رفع الحرج فى رد الفعل والترك.

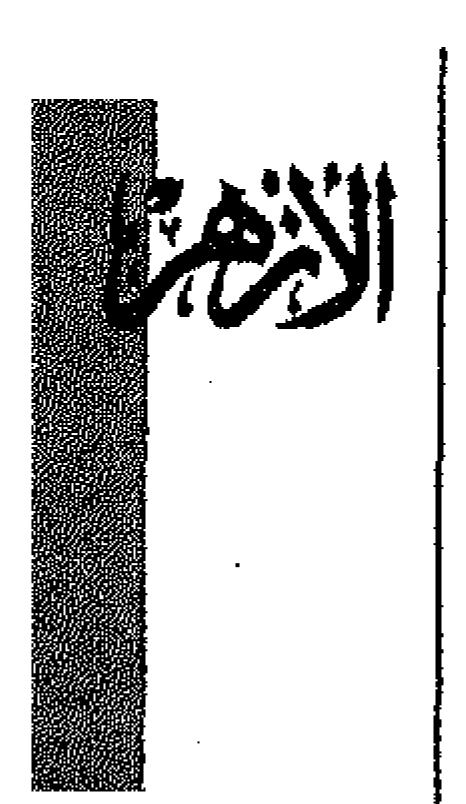
هذا : وقد اختار كثير من المحققين أن الأصل فى الأشياء الإباحة ، فهى على التخيير حتى ينهض الدليل على ما سواه من كراهة أو حرمة أو ندب أو وجوب ، فإذا عرض لهؤلاء أو للقائلين بأن الأصل انتفاء الأحكام أمر ، اجتهدوا فى تعرف حكمه من الأدلة السمعية أو القياس ، فإن لم يظفروا به هنالك استصحب الأولون فيه الإباحة ، واستصحب الآخرون فى رفع الحرج والإثم. ومقتضى هذا الأصل أن كل ما يوجد فى هذا الكون من جماد أو نبات أو حيوان ولم يرد فى الشرع ما يقتضى النهى عن تناوله واستعماله ، يكون من قبيل المأذون فيه.

ذلك ضرب من الاستصحاب ؛ وهنا ضرب آخر وهو استصحاب ما دل الشرع على ثبوته كملك الأرض أو البضاعة عند تحقق المقتضى له، وحل النكاح بعد امتلاك العصمة، وشغل الذمة عند التزام مال أو إتلافه، فإذا عرض شك فى الملك أو حل النكاح أو شغل الذمة، ألغى الشك وقضى باستمرار الملك حتى تقوم البينة على نفيه، وببقاء العصمة حتى يعلم انقطاعها، وببقاء الذمة مشغولة بما التزمت، وقيمة ما أتلفت حتى تثبت براءتها بإقرار أو بينة.

والقضاء ببقاء الملك أو العصمة أو شغل الذمة مع عروض الشك فيها، يستند إلى استصحاب ما دل الشرع على ثبوته قبل حال الشك، فصار بعد حال الشك بمنزلة المعلوم. ولم يختلف أهل العلم فى العمل بهذا الضرب من الاستصحاب إلا أن يقوم تجاهه ما يراه المجتهد أقرب دلالة وأظهر حكمًا.

ذانك ضربان من الاستصحاب، وهنا ضرب ثالث وهو استصحاب العدم الأصلى : كأن يدعى الشريك أو المضارب أن المال لم ينتج عنه ربح، فتقبل دعواه استصحابًا للأصل الذى هو عدمٍ الربح إلا أن يثبت الربح ببينة. ومن مثله أن يشترى المضارب صنفًا من البضائع فيدعى صاحب المال أنه نهاه عن شراء هذا الصنف، وينكر المضارب، فالقول للمضارب استصحابًا للأصل الذى هو عدم النهى. وهذا الضرب من الاستصحاب لا يخالف فى العمل به أحد من أهل العلم إلا أن يصرفه عنه دليل أظهر منه وأقوى.

تلك ثلاثة أضرب من الاستصحاب ؛ وهنا ضرب رابع منه وهو أن يعلم ثبوت أمر عقلى أو حسى بإحدى طرق العلم، ثم يقع الشك فى زواله فيستصحب بقاؤه وتجرى الأحكام على هذا الاستصحاب حتى يحصل العلم أو الظن بزواله، ومن أمثلته



الدائرة أن يفقد شخص فيقوم بعض من شأنه أن يرثه مدعيًا وفاته مطالبًا بقسم ما ترك من مال، فترد دعواه بأن حياة ذلك الشخص كانت قبل الفقد معلومة، فتستصحب فيما بعد حتى يقوم الشاهد بوفاته.

وهذا الضرب من الاستصحاب يعمل عليه كثير من أئمة الفقه، وخالف في حجيته أئمة آخرون، وذهبوا فيه مذاهب وسعتها كتب الأصول بحثًا واستدلاً.

تلك أربعة أضرب من الاستصحاب. وهنا ضرب خامس يسمى استصحاب الإجماع، وهو أن يكون الأمر بحالة ويتفق فيه على حكم ثم يتغير إلى حالة أخرى، فيستصحب حكم الإجماع فى الأمر بعد تغيره حتى يقوم الدليل على أن له حكمًا غير ما انعقد عليه الإجماع.

والمثال الذى يوضحه: مناظرة جرت بين أبى سعيد البردعى وداود الظاهرى فى بيع أم الولد، وقال داود الظاهرى: قد اتفقنا على جواز بيعها قبل العلوق بالحمل، فمن زعم أن بيعها بعد الولادة لا يجوز فعليه الدليل. فقال أبو سعيد: قد اتفقنا على منع بيعها حاملاً، فمن زعم أن بيعها بعد الوضع جائز فعليه الدليل. فسكت داود ولم يحر جوابًا، وهذا النوع من الاستصحاب قبله بعض أهل العلم ورده آخرون.

ذلك الاستصحاب وتلك أقسامه، وقد استنبط الفقهاء استصحابًا آخر هو على عكس الأول ويسمى الاستصحاب المقلوب، وحقيقته ثبوت أمر فى الزمن السابق بناء على ثبوته فى الزمن الحاضر، وللمالكية فتاوى مبنية على رعايته، كمسألة الوقف الذى لا يدرى بعد البحث أصل مصرفه وشرط واقفه، ولكنا نجده فى الزمن الحاضر يصرف على حالة، إذ قالوا: إن هذه الحالة تستصحب فيما قبله ويحمل على أن مصرفه فى الأصل

هكذا، وتكون الحالة التى يصرف عليها صحيحة حتى تقوم البينة علـى عدم مطابقتها لما صدر من الواقف. وكمسـألة الزوج يغيب عـن زوجته دون أن يترك لها نفقة ثـم يقدم فتطالبه بما أنفقت فى غيبتـه، فيدعـى أنه كان فـى مدة الغيبة معسـرًا، وتدعـى هى أنه كان موسـرًا، إذ قالوا: إنه ينظر إلى حال قدومه من عسـر أو يسر وتستصحب فى زمان الغيبة، فإن قدم موسرًا عد فى الغيبة ذا يسار وقضـى عليـه بما تطلب الزوجة من النفقـة. فهاهنا ثبت أمر وهو يسـار الزوج فى الزمن السـابق، أعنى زمن الغيبة، بناء على ثبوته فى الزمن الحاضر أى زمن قدومه، بالاستصحاب.

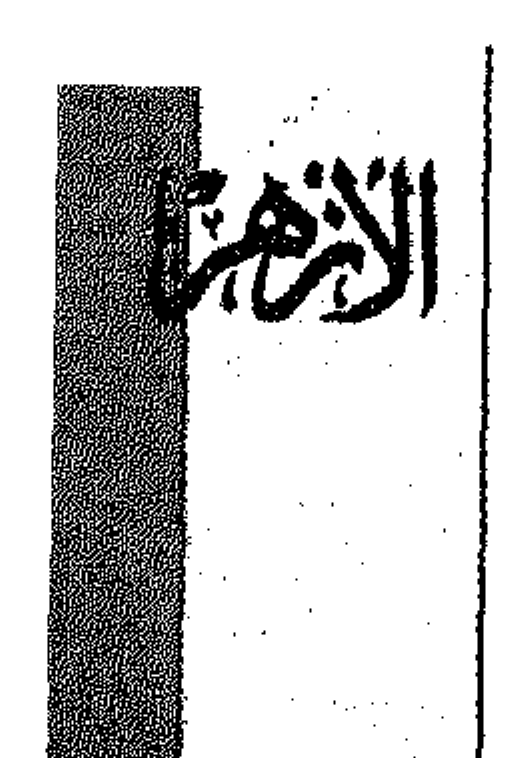
وإنما يعتمد المجتهد على الاسـتصحاب بجميع أقسـامه بعد أن ينظـر فـى الحادثة ولا يجد لهـا حكمًا فى نـص أو قياس، قال الخوارزمـي(١٠٢) فـى كتاب الكافـى: «الاسـتصحاب آخر مدار الفتوى، فإن المفتى إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها فى الكتاب ثـم فى السـنة ثم فى الإجماع ثـم فى القياس، فإن لـم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والإثبات، فإن كان التردد فـى زواله فالأصل بقـاؤه وإن كان التـردد فى ثبوتـه فالأصل عدم ثبوته».

هذا صفوة ما يقوله أهل العلم فى الاستصحاب، وقد رأيته كيف يفتح للفقهاء طرقًا يصدرون بها الفتوى فى يسـر، وينفذون منها إلـى فصل القضايا فى سـرعة، علاوة على ما فيه مـن الدلالة على سـماحة الإسـلام، وأنه دين الفطرة الذى لا يشـعر أولياؤه بحرج فيما شرع من أحكام.

مراعاة العرف: للعادات أثر كبير فى شرع النظم والقوانين،

---

(١٠٢) الخوارزمى، الفقيه، يوسـف بن محمد الخوارزمى «القـرن العاشر الهجرى - السادس عشر الميلادى» وفى معجم سركيس أن كتاب الكفاية فى شرح الهداية هو لجلال الدين بن شمس الدين الخوارزمى.



فلا غنى للمشرع عن مراعاتها قليلاً أو كثيرًا، ولها قسط وافر من عناية واضعى القوانين فى القديم والحديث، فأساس القانون الرومانى عادات كانت تجرى فى مدينة رومة؛ وأساس القانون الإنجليزى عادات السكسون والنورمان الذين فتحوا بلاد إنكلترا.

وكذلك الشريعة الإسلامية لم تقطع النظر عن العرف، وجعلت رعايتها أصلاً من أصولها العامة على شروط نذكرها فيما بعد.
ومن القواعد التى تدور عليها أحكامها السمحة «العادة محكمة».

والعرف والعادة ما يغلب على الناس من قول أو فعل أو ترك.

ومثال العرف القولى من باب الوقف، قول الفقهاء فى حبس يقول صاحبه: «هو حبس على ولدى» أنه يدخل فيه البنات إذا كان لفظ الولد يطلق على الذكر والأنثى فى عرف بلد الواقف أو لم يكن هناك عرف، أما إذا كان عرفهم إطلاقه على الذكر فقط فإنه يختص بالذكور ولا يدخل فيه الإناث، وإن كان معنى الولد لغة يعم الصنفين.

ويراعى العرف القولى وإن لم يوافق لغة العرب أو ما جاء فى لسان الشارع. وعلى هذا ينبنى قول بعض أهل العلم فيمن حلف لا يأكل لحمًا فأكل سمكا: أنه لا يحنث، حيث إن السمك لا يسمى فى العرف لحمًا وإن سمى به فى قوله تعالى:

﴿ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾

(فاطر: ١٢).

كما أن من حلف لا يجلس على بساط لا يحنث بجلوسه على الأرض، لأنها لا تسمى فى العرف بساطًا، وإن كان لفظ البساط يتناولها بمقتضى معناه فى لسان العرب كما قال تعالى:

﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ﴾

(نوح: ١٩).

يعتد بالعرف القولى متى كان عامًا لبلد أو قوم، وتحمل عليه

ألفاظ المتكلمين من أهل تلك البلد بإطلاق، سواء في ذلك العقود والالتزامات والأيمانِ والنذور، أما إذا كان العرف القولي خاصًا بالمتكلم دون قومه أو أهل بلده، حمل لفظه عند المالكية على عرفه الخاص في الأيمان والنذور والطلاق، أما العقود فإنما يرجع فيها إلى العرف العام أو الوضع اللغوي إن لم يكن هناك عرف عام.

ومثال العرف الفعلي: الزوجان يختلفان في المهر بعد البناء فيدعي الزوج أنه دفعه لها، وتنكر الزوجة ذلك، فقد قال الإمام مالك: إن القول للزوج، لأن العرف بالمدينة كان جاريًا بدفع المهر قبل الدخول. وتطرد هذه الفتوى في كل بلد تجرى فيه العادة بدفع المهر قبل البناء. ومن هذا القبيل مسألة الحيازة عند المالكية، فمن حاز عقارًا عشر سنين ثم قام شخص يدعى استحقاق ذلك العقار، ولم يقم عذرًا عن سكوته تلك المدة، بنحو غيبته عن البلد، أو عدم علمه بحيازة المدعى عليه للعقار، فإنه لا ينتفع بالبينة التي تثبت له أصل الملك، ذلك لأن العرف جار على أن الرجل لا يشاهد غيره يتصرف في ملكه هذه المدة الطويلة ويسكت عنه. وكذلك أفتى الإمام المازرى (١٠٣) فيما إذا جرت عادة قوم بقدر الصداق وعرفها المتعاقدان أن هذه العادة بمنزلة التسمية ويحكم بذلك القدر المتعارف، ولا يكون النكاح من قبيل نكاح التفويض.

هذا هو الشأن في العرف الفعلي العام لقوم أو أهل بلد، أما العرف الفعلي الخاص بفرد فقد حكى شهاب الدين القرافي (١٠٤)

---

(١٠٣) المازرى، أبو عبدالله، محمد بن مسلم بن محمد (٥٣٠هـ ١١٣٦م) أصولي، ومتكلم، وصوفي.

(١٠٤) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ ١٢٨٥م) من علماء الأصول، وكبار فقهاء المذهب المالكي.



الإجماع على عدم الاعتداد به فلا تخصص به العمومات ولا تقيد به المطلقات. وأنكر عليه بعض الفقهاء المالكية حكاية الإجماع وأوردوا مسائل فى المذهب تدل على التخصيص بالعوائد الفعلية وإن كانت خاصة. ومما ساقه بعضهم مثالاً لهذا الضرب من العرف مسألة الرجل يوكل آخر على شراء ثوب فيشترى له ما لا يناسب عادته أو عادة خدمه، فقد أفتوا بأن ما اشترى غير لازم للموكل بل هو لازم للوكيل.

ومثال العرف الجارى بالترك تسامح الناس فى ثمر الغصن الخارج عن حدود البساتين، فمن وجد شيئًا منه واقعًا على الطريق مثلا - ساغ له الانتفاع به دونَ توقف على الإذن الصريح من صاحبه لأن أصحاب البساتين يتسامحون فى مثله ولا يتعرضون لمن يلتقطه.

والعرف ثلاثة أقسام:

- أحدهما: ما يقوم الدليل الخاص على اعتباره كمراعاة الكفاءة فى النكاح.
- وثانيها: ما يقوم الدليل على نفيه كعادة الجاهلية فى التبرج وطوافهم بالبيت عراة ومناصرة الأخ وإن كان ظالمًا.
- وثالثها: ما لم يقم الدليل الخاص على اعتباره أو نفيه، وهذا موضع نظر المجتهدين، فيذهب كثير منهم إلى مراعاته ويجعلونه أصلاً من أصول الشريعة يبنون عليه فتاوى وأحكامًا، وأكثر ما تجد هذه الفتاوى فى كتب المالكية والحنفية والحنابلة.

وصلة العادة بالشريعة على وجهين:

- أحدهما: أن يغلب على الناس أمر فيقره الشارع ويجعله حكمًا يقضى به عند الاختلاف. ومثال هذا من الشريعة الغراء وضع الدية على العاقلة ومراعاة الكفاءة فى النكاح. والتحقيق أن الشريعة العادلة لا تجعل نفس العادة قانونًا إلا أن تكون العادة

معقولة صالحة.

● ثانيهما : أن يغلب على الناس معنى فيراعيه في تفصيل حكم الواقعة حتى إذا تبدلوا بذلك المعنى عرفا آخر كان على المفتي إعادة النظر في الواقعة لتقرير حكم يراعي فيه العرف الطارئ، وهكذا يتجدد النظر في الواقعة ما تجددت العادات. ومثال هذا أن يجرى العرف في بضاعة بدفع ثمنها نقدًا، فإذا اشترى أحد شيئًا من هذه البضاعة ووقع في حيازته ثم قام البائع يدعي أنه لم يقبض ثمنها وادعى المشترى أنه سلم له الثمن حسب العادة الجارية، فأصل مراعاة العرف يقضي بأن يكون القول للمشترى مع اليمين متى عجز البائع عن إقامة البينة. فالحكم الذى بنى على العرف في هذا المثال هو جعل القول للمشترى حيث صدقه العرف حتى يكذبه البائع ببينة.

ومن أمثلته أن العادة جارية في كثير من البلاد على أن الرجل يستودع زوجته المال فإذا سلم أحد إلى آخر وديعة فوضعها عند زوجته فضاعت منه لا يكون ضامنًا لها نظرًا إلى هذا العرف، وكأن صاحب المال لعلمه بالعرف في إيداع الرجل المال عند زوجته يعد راضيًا بإيداع المال عند الزوجة، وإنما يضمن المودع إذا تصرف في الوديعة على وجه لا يرضى عنه صاحبها.

هل يراعى العرف الفاسد ؟

إذا جرى عرف الناس ببعض العقود الفاسدة مثلاً، فهل يراعى هذا العرف في بناء الأحكام، أو إنما تبنى الأحكام على العرف الجارى على وجه صحيح ؟

ذهب كثير من فقهائنا إلى عدم مراعاة العرف الفاسد، وذهب آخرون إلى مراعاته. ومما ينبنى على هذا أن يجرى عرف قوم ببعض العقود الفاسدة شرعًا، ويختلف المتعاملان فيدعى أحدهما أن العقد وقع على الوجه الفاسد، يروم نقض البيع، ويدعى الآخر أنه



وقع على الوجه الصحيح، فالقائلون بصحة مراعاة العرف الفاسد يرون العرف هنا شاهدًا بصدق مدعى الفساد فينقض البيع إلا أن يقيم الآخر البينة على أن المعاملة جرت على وجهها الصحيح. قال عبدالمنعم بن الفرس(١٠٥) فى كتاب أحكام القرآن «وإذا تنازعا فى بيع أو إجارة وادعى أحدهما الصحة والآخر الفساد، وكان الفساد الذى ادعاه جاريًا بين الناس فالمشهور أن القول قول مدعى الصحة، ومن أصحاب مالك من يقول القول لمدعى الفساد وتفسخ المعاملة».

والقائلون بمراعاة العرف الفاسد ينظرون إلى أن المعنى الذى اقتضى جعل القول لمدعى الصحة فيما إذا جرى العرف على الصحة حاصل فى العرف الفاسد وهو غلبة معنى على الناس يقتضى غلبة الظن بصدق من اقترن هذا المعنى بدعواه.

وبمراعاة العرف فى كثير من الأحكام صح أن تختلف أحكام بعض الوقائع باختلاف المكان والزمان لأن العادة قد تجرى فى موطن دون آخر وتطرأ فى عصر وتنقطع فى عصر ولا يعد اختلاف الأحكام باختلاف العادات اختلافًا فى أصل خطاب الشارع، بل معنى هذا الاختلاف أن العادات إذا اختلفت اقتضت كل عادة حكمًا يلائمها، فالواقعة إذا صحبتها عادة اقتضت حكمًا غير الحكم الذى تقتضيه عندما تقترن بغيرها من العادات. فإذا جرت عادة قوم باستقباح كشف الرأس فى جماعة كان للقاضى أن يعزر من استحق التعزير الخفيف بكشف رأسه فى ملأ من الناس، فعمل من استحق التعزير قد اقترن بعادة استقباح كشف الرأس فكان التعزير بكشف الرأس مجزئًا. وإذا لم يكن كشف الرأس

(١٠٥) عبدالمنعم بن الفرس، أبو محمد عبدالمنعم بن محمد بن عبدالرحيم الغرناطى (٥٢٤ - ٥٩٧هـ ١١٣٠ - ١٢٠١م) فقيه، أصولى، ومحدث، ونحوى، وأديب.

فى عــادة قوم مســتقبحًا ، امتنع أن يكــون طريقًا كافيًــا للتعزير ، ولابــد للقاضي مــن اتخاذ طريق آخر يكون لــه وقع الألم فى نفس المستحق للتعزير .

فخطاب الشــارع الــذى تعلق بالواقعة المقتضيــة للتعزير حال صحبتها لعادة استقباح كشــف الرأس ، غير الخطاب الذى يتعلق بواقعة مثلها تصاحب عادة عدم استقباح ذلك .

ولاختــلاف الأحكام باختلاف العرف تــرى فقهاء المذاهب لا يأخذون بفتاوى أئمتهم القائمة على رعاية العرف متى تحققوا أن العرف قد تغير وأن الواقعة أصبحت تستحق حكمًا آخر غير ما قرره الأئمة من قبل ، فلفقهــاء المالكية : كأبى عبدالله بن عتاب(١٠٦) والقاضــى أبــى بكر بن العربــى وأبى الوليد بن رشــد(١٠٧) وأبى الإصبــغ(١٠٨) بن ســهل والقاضى ابــن زرب(١٠٩) فتاوى عدلوا فيها عن المشــهور فى المذهب وبنوهــا على رعاية العرف وجرى باختيارهــم عمل أهــل القضاء والفتــوى من بعدهم . قال شــهاب الديــن القرافي فى قواعــده : إذا جاءك رجل من غيــر أهل إقليمك يســتفتيك لا تُجره على عرف بلــدك والمقرر فى كتبك . فهذا هو الحــق الواضح . والجمود علــى المنقولات أية كانــت إضلال فى الدين وجهل بمقاصد المسلمين والسلف الماضين .

---

(١٠٦) أبــو عبــد الله بن عتاب ـ لعلــه: عبدالرحمن بن محمد بن عتاب الأندلســى القرطبى (٤٣٣ - ٥٢٠هـ ١٠٤١ - ١١٢٦م).

(١٠٧) أبو الوليد بن رشد ـ الجد ـ محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (٤٥٠ - ٥٢٠هـ ١٠٥٨ - ١١٢٦م) من كبار الفقهاء والأصوليين المالكية بالأندلس.

(١٠٨) أبو الأصــبغ بن سهل ـ لعله: أبو الأصبغ بن محمد بن سعيد الأندلسى (٢٥٥ - ٣٢٠هـ ٨٦٩ - ٩٣٢م) ـ أو: أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع (٢٢٥هـ ٨٤٠م) من كبار الفقهاء المالكية بمصر.

(١٠٩) القاضــى ابن زرب، محمد بن زرب القرطبى (٣١٧ - ٣٨١هـ ٩٢٩ - ٩٩١م) من قضاة وفقهاء المالكية بقرطبة.



وكذلك ترى فقهاء الحنفية يخالفون ما نص عليه أبو حنيفة فى مسائل بناها على عرف كان جاريًا فى زمنه. وقالوا فى وجه هذه المخالفة: إن أبا حنيفة لو كان فى زمنهم لما وسعه إلا أن يفتى بما أفتوا به. ولم يعدّوا التصرف فى الأحكام القائمة على العرف خروجًا على المذهب وإنما هو الأخذ بأصل إمامهم الذى يقتضى الرجوع إلى العرف فى الأحكام.

يراعى العرف فى القضاء والفتوى وليس للفقيه أن يفتى أو يقضى بما جرى به العرف المخالف لأصل من أصول الشريعة إلا أن تدعو إلى ما جرى به العرف ضرورة فيكون الحكم مبنيًا على مراعاة الضرورة ويدخل فى قبيل الرخصة التى يقررها الفقيه على سبيل الاجتهاد.

فشأن الفقيه أن ينظر فى المعاملات المخالفة لأصل من أصول الشريعة فإن وجدها ناشئة عن ضرورة كان له أن يستثنيها من أصل المنع ويجعل الضرورة علة استثنائها من ذلك الأصل. فإن كانت ناشئة عن جهالة أو هوى غالب فما له إلا أن يفتى بفسادها ويعلم الناس وجه المعاملة الصحيحة. ولا يصح جعل ما يجرى به العرف الفاسد أمرًا مشروعًا ويفتى بصحته دون أن تدعو إليه ضرورة يحسن العارف بمقاصد الشريعة تقديرها. قال العلامة أبو عبدالله ابن شعيب أحد علماء تونس فى القرن الثامن: «وغلبة الفساد إنما هى من إهمال حملة الشريعة، ولو أنهم نقضوا عقود الفساد لم يستمر الناس على الفساد». وقال الأستاذ الشيخ إبراهيم الرياحى التونسى فى إحدى فتاويه «والعرف المعتبر هو ما يخصص العام ويقيد المطلق، وأما عرف يبطل الواجب ويبيح الحرام فلا يقول به أحد من أهل الإسلام».

فإذا أفتى بعض الفقهاء بصحة عقد مخالف لأصل شرعى وظهر من عبارته أن استند فى إفتائه إلى جريان العرف بهذا العقد،

فاعلم أن العبارة لم تفرغ فى قالب التحقيق، أو أنه لم يزن الفتوى بقسطاس الشرع المستقيم.

وقد يذكر بعض الفقهاء العرف فى سياق الاستدلال على جواز أمر ويريدون ما كان جاريًا فى عهد النبوة أو بين أهل العلم، وليس الدليل فى الحقيقة نفس العرف وإنما هو إقرار النبى ﷺ أو الإجماع الذى لا ينعقد إلا على دليل ومثال هذا أن الإمام مالكا خص قوله تعالى:

﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾

(البقرة: ٢٣٣)

بغير ذوات الأقدار والشرف، وقال لا يجب على الشريفة إرضاع ولدها لأن العادة جارية بذلك. ولا يريد الإمام أن مجرد جريان العرف يسوغ هذا التخصص، وإنما أراد جريان العرف مع عدم إنكار أهل العلم من السلف فيرجع إلى الاستدلال بالإجماع.

وقال بعض أهل العلم: عدم إرضاع الشريفة لولدها عادة عربية. واستمر الأمر فيها بعد الإسلام إلى زمن مالك رضى الله عنه. ومن هذا القبيل اكتفاؤهم فى صحة البيع بالمعاطاة مستندين إلى العادة وقالوا: إن استمرار هذه العادة يشهد بصحة نقلها خلفًا عن سلف.. ويغلب على الظن أنها كانت جارية فى عهد رسول الله ﷺ (١١٠).. وقد نبه ابن السبكي (١١١) علي ما قلنا من أن العادة لا تخصص العام بنفسه فقال فى جمع الجوامع: «والأصح أن العادة بترك بعض الأمور تخصيص إن أقرها النبى ﷺ أو الإجماع».

---

(١١٠) البحر المحيط للزركشى.

(١١١) ابن السبكى، تاج الدين السبكى، عبدالوهاب بن على «٧٢٧ ـ ٧٧١هـ ١٣٢٧ ـ ١٣٧٠م» فقيه، أصولى، من مصنفى الطبقات وصاحب «طبقات الشافعية».



هـذا أصل من الأصول التى يستند إليها المفتى أو القاضى فى تفصيل أحكام الحوادث فتجيئ صالحة عادلة.. وبمثل هذا الأصل يعلم أن الشريعة الإسلامية ملائمة لكل زمان ومكان. وليست كما يزعم خالي الذهن من تعاليمها أنها ضيقة المجال فلا تفى بأحكام الحوادث.. أو أنهـا قديمة العهد فلا تحفـظ مصالح ما تجدد من الأزمان.

سد الذرائع: من أعمال الإنسان أو أقواله ما يشتمل على المفسدة بنفسه، كالغصب يحرم الإنسان من الانتفاع بماله، وكالقذف يلوث عرض البرئ، ويسقط مكانته من النفوس.

ومن الأعمال أو الأقوال مالا تنشأ عنه المفسدة مباشرة، بل يكون وسيلة إلى عمل أو قول فيه مفسدة، كمناولة السكين لمن يسفك بها دمًا معصومًا، فالمناولة فى نفسها عارية عن المفسدة، وإنما هى وسيلة إلى ما فيه المفسدة. وهو سفك الدم بغير حق.. وكدلالة الظالم على مكان شخص برىء يريد الظالم أن يناله بأذى.. فليس فى نفس الدلالة مفسدة تقع بوقوعها.. وإنما المفسدة فيما كانت الدلالة وسيلة إليه.. وهو إصابة النفس البريئة بالأذى.. ويدلك على أن مثل مناولة السكين، ودلالة الظالم على مكان البرىء لا تحمل فى نفسها مفسدة.. أنها توجد فى بعض الأحيان دون أن ينشأ عنها فى الخارج فساد.. كأن يقوم مانع من استعمال السكين فيِ معصوم الدم.. أو ينصرف الظالم عن أذية من دُل على مكانه وتخلف المفسدة عن الوسيلة لعارض لا يرفع الإثم عن فاعلها لأن الإثم منوط بفعل الوسيلة مع العلم بما شأنها أن تفضى إليه من فساد.

ومن حكمة التشريع الإسلامى أنه لم يقصر النظر على ما يحتوى المفسدة بنفسه بل وجه نظره إلى وسائل ما فيه المفسدة، فمنعها.. والنصوص الواردة فى الكتاب والسنة

للنهى عن وسائل ما تقع المفسدة بوقوعه غير قليلة.. ومن شواهد هذا قوله تعالى:

﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾

(النور: ٣٠)

فالأمر بغض البصر من ناحية أن النظر يثير الهوى، والهوى يدفع إلى ارتكاب مفسدة هتك الأعراض واختلاط الأنساب.

ومن هذه الشواهد قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾

(البقرة: ١٠٤)

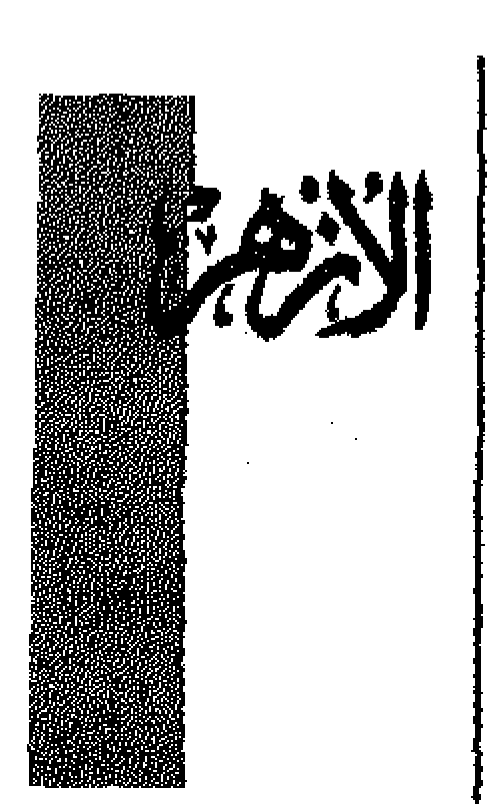
منع المسلمين من أن يقولوا ﴿رَاعِنَا﴾ مع قصدهم إلى طلب الرعاية سدًا لباب كان اليهود يدخلون منه إلى سب النبى ﷺ.. إذ يستعملون هذه الكلمة ولا يقصدون منها طلب الرعاية.. وإنما يقصدون بها معنى اسم الفاعل المأخوذ من الرعونة.

ومن هذا الباب قوله تعالى:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾

(الأنعام: ١٠٨)

فقد نهى عن سب معبودات المشركين وهم يسمعون.. وأشار إلى أن وجه النهى عن هذا السب إفضاؤه إلى ما فيه المفسدة.. وهو إطلاق ألسنتهم بسب الله تعالى.. ويضاهى هذا الشاهد قوله ﷺ: «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه» قيل يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال «يسب الرجل فيسب أباه



ويسب أمه»(١١٢) فيجعل الرجل شاتمًا لوالديه ولم يصدر منه شتمهما، وإنما تعاطى وسيلة هذا الشتم؛ وهو شتمه لأبى الرجل الأجنبى أو أمه، فدل على أن فاعل الوسيلة بمنزلة فاعل ما يتبعها.

وفى الشريعة أحكام كثيرة تقوم على إعطاء الوسائل حكم ما من شأنه أن يوجد بعدها من ضروب الفساد تراها قد منعت نكاح المرأة قبل أن تنقضى عدتها حذرًا من اختلاط الأنساب.. ثم منعت خطبة المعتدة باللفظ الصريح لأنها تفضى إلى تسرع المعتدة بالإجابة وادعاء انقضاء العدة قبل انتهاء أجلها.. وقبول الهدية مأذون فيه ولكنه يحرم على المقرض قبول هدية من المقترض كراهة أن تتخذ الهدية طريقًا للربا.. وكذلك القاضى لا يجوز له قبول الهدية حذرًا من أن تتخذ وسيلة لموبقة الارتشاء.. قال ربيعة: «إياك والهدية فإنها ذريعة الرشوة».

وإذا أقبل القاضى على أحد الخصمين دون الآخر وبش فى وجهه، انكسر قلب خصمه، وضعف بيانه عن إقامة الحجة فيضيع حقه، فيحرم هذا الإقبال لأنه وسيلة إلى ضعف البيان الذى هو سبب ضياع كثير من الحقوق.

وقد تلقى تبعة الضمان على فاعل الوسيلة إذا أفضت إلى ما فيه المفسدة كربان السفينة يخرج فى تصريفها عن المعتاد ويسير بها فى خطر وهو قادر على اجتنابه فإنه يضمن ما يضيع بغرقها من الأموال والنفوس وإن لم يقصد إلى إغراقها.. وجاء فى فتاوى علمائنا أن من حفر بئرًا فى طريق شخص قاصدًا هلاكه، فوقع فمات كان جزاؤه القصاص.

ولا تختص الذرائع التى يجب سدها بالأفعال، بل يعد فى قبيلها ترك الأفعال التى تحمى بها نفوس أو أموال.. فمن وجد

---

(١١٢) صحيح الإمام البخارى.

رضيعًا بمكان خال، وتركه بحاله وهو قادر على إنقاذه عالم بأن تركه يفضى إلى موته، فمات عد تركه للطفل فى موقع التهلكة جريمة، إذ كان من وسائل الفساد التى يجب سدها ومعاقبة من يرتكبها.. وجاء فى فتاوى الفقهاء أن من منع فضل مائه مسافرًا وهو عالم أنه لا يحل له منعه، وأنه يموت إن لم يسقه، فمات حقت عليه عقوبة القصاص.. وكذلك الحارس ينام اختيارًا فى الوقت الذى اعتاد فيه النوم، فيضيع شيء مما أقيم لحراسته، فإنه يضمن ما ضاع، وليس نومه إلا تركا للحراسة، وكان هذا الترك وسيلة إلى ضياع المال.

لم يختلف العلماء فى أن سد الذرائع من أصول الشريعة، وإنما يختلفون فى بعض الفروع يذهب بها بعضهم نحو سد الذرائع، ويرجع بها آخرون إلى أصل غير هذا الأصل، قال أبو إسحاق الشاطبى: «إن سد الذرائع أصل شرعى قطعى متفق عليه فى الجملة وإن اختلف العلماء فى تفاصيله، وقد عمل به السلف بناء على ما تكرر من التواتر المعنوى فى نوازل متعددة دلت على عمومات معنوية، وإن كانت النوازل خاصة ولكنها كثيرة» يريد الشاطبى أن السلف جروا فى تفصيل بعض الأحكام على أصل سد الذرائع.. ومستندهم فى تحقيق هذا الأصل ما ورد فى الكتاب والسنة من الأحكام العائدة إلى هذا الأصل، وهذه الأحكام وإن كان كل واحد منها متعلقًا بنازلة خاصة، قد بلغت من الكثرة مبلغ ما يدل على قصد الشارع إلى سد ذرائع الفساد.. فتكون هذه الأحكام الكثيرة بمنزلة قول عام يرد فى القرآن أو السنة مصرحًا ببناء الأحكام على سد الذرائع.

والذرائع ثلاثة أقسام:

● أحدها: ما أجمع العلماء على سده.. وهى الوسيلة التى تفضى إلى ما فيه مفسدة على وجه القطع أو الظن القريب منه..



كإلقاء السموم فى الأطعمة.. وحفر الآبار فى الطرق.. فإلقاء السم فى الطعام يفضى على وجه القطع أو الظن القريب منه إلى موت من يتناول الطعام كما أن حفر الآبار فى الطرق يفضى إلى وقوع السائرين بها فى غفلة أو ظلام.

ومن هذا القسم صنع الخمر والاتجار بها فإنه يفضى إلى مفسدة تعاطى شربها قطعًا أو ظنًا غالبًا ويدلكم على وجوب سد هذه الوسائل حديث أنس فيما رواه الترمذى «لعن رسول الله ﷺ فى الخمر عشرة: عاصرها.. ومعتصرها.. وشاربها.. وساقيها.. وحاملها.. والمحمولة إليه.. وبائعها.. ومبتاعها.. وواهبها.. وآكل ثمنها» وللحاكم المسلم أن يمنع بمقتضى هذا زرع المخدرات والاتجار بها ويضع على ذلك عقوبة رادعة.

● ثانيها: ما أجمعوا على إلغائه وعدم الالتفات إليه وهى الوسائل التى يكون إفضاؤها إلى المفسدة نادرًا ومثال هذا زرع العنب فإنه يكون وسيلة إلى اتخاذ الخمر وتناولها شربا ولكن هذه المفسدة نادرة بالنسبة إلى الانتفاع بالعنب من حيث إنه ثمرة طيبة فلا تمتد الحرمة من تعاطى الخمر إلى وسيلته التى هى زرع العنب بل تبقى منوطة بنحو تحويله إلى خمر أو تعاطى ما أسكر من عصيره.

وقد يكون اتخاذ الخمر من العنب فى بعض البلاد كثيرًا، ولا تقتضى هذه الكثرة المنع من زرع العنب، فإن فى هذا المنع حرمانًا للناس من منافعه الطيبة وقد جعل الشارع لموبقة الخمر عقوبة، متى تولى القيام عليها حازم رشيد، طهرت البلاد من خبث المسكرات، وباهت سائر البلاد برجال لا يخالط عقولهم كدر، ولا يمس نشاطهم كسل، ولا يدنو من جدهم هزل.

وإذا فرض أن أمة تبلغ فى السفاهة أن يكون اتخاذ الخمر هو الغالب على أعنابها بحيث يكون انتفاعها من العنب فى غير هذا

الوجـه نادرًا، كان للعارف بأصول الشـريعة وسياسـتها النظر في هذه الحالة ليقرر لها حكمًا مطابقًا لها .

وفـي صناعـة الطب مصلحة الشـفاء مـن أمراض كثيـرة، وقد تكون المداواة وسيلة إلى إتلاف بعض النفوس، وهذه الحالة نادرة بالنسـبة إلى مـا تفضي إليه مـن الصحة والسـلامة، فتلغى الحالة النـادرة، وتبقى المداواة مأذونا فيها بإطلاق، وليس على الطبيب ضمان ما أتلف إلا أن يتبين تفريطه وعدم نصحه في العلاج.

وفي تسـيير السـفن في البحـر منافع لا تحصـى، وقد يفضي تسيير السفينة إلى غرقها وهلاك ركابها، ولكن الغرق نادر بالنظر إلى السلامة، فتلغى الحالة النادرة ويبقى تسيير السفن مأذونًا فيه بإطلاق.. وليس على ربان السـفينة متى غرقت من ضمان، إلا أن يتصرف فيها على وجه يتبين فيه تفريطه.

ويلحق بهذا الضرب اتخاذ السيارات والطيارات والغواصات، فإنه قد ينشأ عن اسـتعمال هذه المخترعات إتلاف بعض النفوس البريئة، ولكن هذا الضرر قليل بالنسـبة إلـى ما يترتب عليها من نحو مصلحة الدفاع وقطع المسـافات البعيدة في أقرب زمان، فلا تمتـد الحرمة من إتلافهـا لبعض النفوس إلى أصل اسـتعمالها بل تبقى الحرمة مقصورة على اسـتعمالها بدون روية واحتراس، وهو المفضي إلى نحو إهلاك النفوس أو الأموال.

● ثالثها: ما يتردد بين أن يكون ذريعة إلى مفسدة، وبين أن لا يكون.. وهذا موضع اختلف فيه أهل العلم، فمنهم من قال بالمنع من هذا القسـم نظرًا إلـى ما قد يفضي إليه من المفسـدة، ومنهم مـن ذهب إلـى الإغماض عنـه وعدم عده فـي الذرائـع التي يجب سـدها، ومثال هذا استناد القاضي في الحكم إلى ما يعلم من حال القضية ترفع إليه، فمن أهل العلم من منعه، وأوجب على القاضي الرجوع إلى البينات والوقوف عندها مخافة أن يتخذ القضاة الذين



لم تشرب قلوبهم التقوى الاستناد إلى العلم ذريعة إلى الجور فى القضية، فيفصل فيها اتباعًا للهوى، بزعم أنه يعلم منها ما لم تعلمه البينة.

فاستناد القاضى إلى علمه متردد بين أن يكون وسيلة إلى حفظ الحق، وأن يكون ذريعة إلى مفسدة الجور فى القضاء.. والمحققون على سد الذريعة فى مثل هذا الفرع.. والقاضى الذى يعلم من القضية خلاف ما قامت عليه البينة، يصرف الحكم فيها إلى غيره، ويشهد لديه بما يعلم، فتجرى عليهم أحكام الشهادة.. فإما أن يقبل وإما أن يلغى.

ومما يساق فى الحديث عن هذا القسم أن الشريعة تحرم على الإنسان أن يقرض آخر عشرة دنانير ـ مثلا ـ على أن يردها إليه خمسة عشر دينارًا، فإن هذه العقدة هى الربا بعينه، ولو باع زيد سلعة لعمرو بخمسة عشر مؤجلة.. ثم اشتراها منه بعشرة نقدًا لكان مآل هذا البيع والشراء إلى أن زيدا دفع إلى عمرو عشرة نقدا وأخذ منه بعد أجل مسمى خمسة عشر.. ومثل هذه الصورة قد يقصد فيها زيد وعمرو إلى البيع والشراء على وجه البت.. ثم يبدو لزيد أن يشترى ما باع.. فيكون هناك عقدان كل منهما مستقل عن الآخر.. فيفارق هذا البيع والشراء عقدة الربا.

فإن قصدا من البيع والشراء إعطاء عشرة ليؤخذ بدلها خمسة عشر عند الأجل فقد جعلا هذه المعاملة وسيلة إلى ما حرم من الربا.. لأنها وإن جرت بألفاظ البيع والشراء.. يشتمل على معنى الربا من جميع أطرافه.

ومن كبار الأئمة من يمنع هذه المعاملة حيث يكثر قصد الناس فيها إلى القرض بمنفعة.. ويستند فى هذا المنع إلى قاعدة سد ذرائع الفساد.

وقد بلغ بعض الفقهاء فى مراعاة سد الذرائع أنه كره فعل بعض

المندوبات إذا كان إظهارها والمواظبة عليها وسيلة إلى اعتقاد العامة سنيتها أو وجوبها.. وكان الإمام مالك رضى الله عنه يكره المجىء إلى بيت المقدس خيفة أن يتخذ الناس ذلك سُنّة، وقال سعيد بن حسان(١١٣): كنت أقرأ على ابن نافع(١١٤) فلما مررت بحديث التوسعة ليلة عاشوراء، قال لى: حرق(١١٥) عليه، قلت: ولم ذلك يا أبا محمد؟ قال: خوفا من أن يتخذ سُنّة، وقد ذكرنا فيما سبق أن الإمام مالكا كره اتباع رمضان بصوم ستة أيام من شوال مخافة أن يعتقد العامة أنها فى حكم صوم رمضان، ومن لا يجيزون ترك المندوب لخوف اعتقاد وجوبه أو سنيته، ويعتمدون على أن من واجب العلماء تبيين أحكام الشريعة وآدابها للناس، وإزاحة ما يحوم بأذهانهم من الأوهام الباطلة، وهذا هو الوسيلة التى يكفى بها شر اعتقاد العامة لسنية الأمر المندوب أو وجوبه.

وكما نظر الشارع إلى وسائل الفساد فسدها، نظر إلى وسائل ما فيه صلاح ففتحها بالإذن فيهاوالحث عليها.. ومثال هذا تسعير ما يباع فى الأسواق من نحو الأقوات فإنه ذريعة إلى حماية العامة من أن يغبنوا ويغلى الباعة عليهم ما يحتاجونه فى كل يوم.. فالإذن فى التسعير فتح ذريعة إلى مصلحة اقتصادية لا يستهان بها.. فلولى الأمر أن يجمع وجوه أهل السوق، ويحضر غيرهم استظهارًا على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون، وكيف يبيعون، ويضع للحاجيات أثمانًا محدودة فيها ربح للباعة، ولا تجحف بالعامة.

---

(١١٣) أبو عثمان سعيد بن حسان «٢٣٦هـ ٨٥٠م» من أهل قرطبة، كان مولى للأمير الحكم بن هشام.

(١١٤) ابن نافع الصائغ، عبدالله «٢٠٦هـ ٨٢١م» مدنى، من أصحاب الإمام مالك ابن أنس.

(١١٥) كذا فى الاعتصام للشاطبى.. ويطلق التحريق بمعنى الحك والبرد بالمبرد.

وترى الشريعة تأتى إلى الأمر يكون له وجه من الضرر فتأمر به حيث يكون ذريعة إلى ما فيه مصلحة أكبر من ذلك الضرر ومن هذا القبيل بذل المال لفداء الأسرى.. فالمال المبذول للعدو يزيده قوة، وحرام على المسلمين أن يمدوا عدوهم ولو بوزن ذرة من ذهب أو فضة.. ولكن هذا البذل ذريعة إلى مصلحة يصغر فى جانبها ضرر البذل، والمصلحة هى إنقاذ المسلمين من أيد تسومهم سوء العذاب أو الهوان.

وفى حلف الشخص بالله كاذبًا إثم كبير، ومقتضى هذا أنه لا يجوز لصاحب الحق ـــ متى أنكر المدعى عليه ـــ أن يطالبه باليمين، لأنه يدفعه إلى ارتكاب الإثم الكبير ولكن الشارع الحكيم أذن لصاحب الحق فى تحليف المنكر، مع علمه بأنه سيحلف بالله كاذبًا، إذ كان التحليف ذريعة إلى ظهور الحق فى كثير من الأحيان، حيث يحمل المدعى عليه على الإقرار لأول الأمر، أو على الرجوع إليه بعد الإنكار، فهذه المسألة من المواضع التى أغمض فيها الشارع عن وجه الفساد، وفتح بها الذريعة إلى مصلحة ذات شأن خطير.

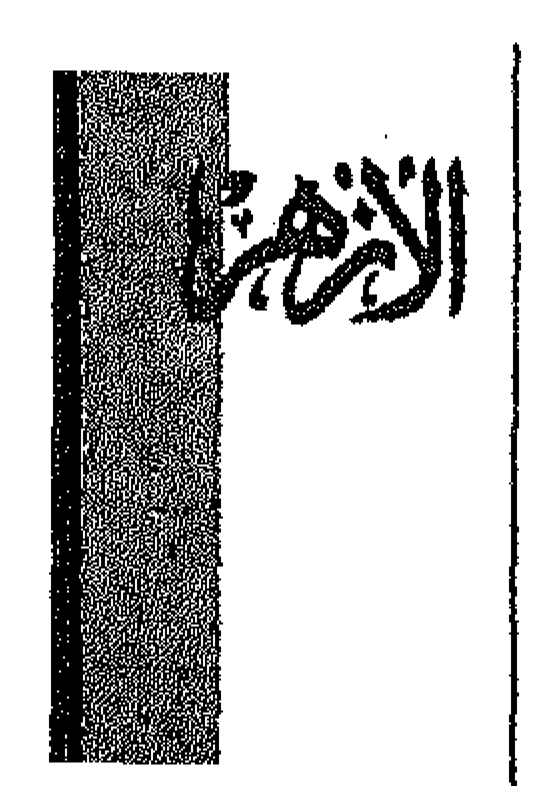
وخلاصة القول أن الشريعة الإسلامية قد بنت كثيرًا من أحكامها المنطوق بها فى الكتاب والسنة على رعاية سد الذرائع، وقد استخلص الفقهاء من هذه الأحكام الكثيرة أن من أصول الشريعة سد ذرائع الفساد، واستمدوا من هذا الأصل أحكامًا حالوا بها بين الناس وبين ما يفضى إلى كثير من مواقع الفساد.. فقاعدة سد الذرائع قاعدة محكمة، وفيها شاهد واضح على أن الشرع الإسلامى صالح لكل زمان ومكان.

المصالح المرسلة: من اطمأن قلبه إيمانًا بأن الشريعة وحى نزل بها الروح الأمين على أفضل الخليقة لم يرتب فى أنها قائمة على حكمة، وأن الخير فى الاقتداء بها والوقوف عند حدودها،

يقطع بهذا كل من صادفت فيه دلائل النبوة فطرة سليمة أو ألمعية ثاقبة، ويزيد المتفقه في الشريعة بعد هذا الاعتقاد الذى اقتضاه أصل الإيمان أنه يرى حق اليقين كيف قامت أصولها وفصلت أحكامها على رعاية المصالح فى الحياتين: العاجلة والآجلة، ولم يختلف أهل العلم فى أن كل حكم شرعى مربوط بحكمة، وأن الحكمة هى التى دعت إلى تقريره، ومرجع هذه الحكم إلى المصالح والمفاسد، ومن هذا الأصل الذى دل على أن الله تعالى قد شرع الأحكام على طريقة جلب المصالح ودرء المفاسد، نشأت قاعدة المصالح المرسلة.

لا نزاع فى بناء الأحكام على المصالح التى قام الدليل الشرعى على رعايتها، ومثال هذا حفظ العقل الذى دل على رعايته تحريم الخمر وإقامة الحد على شاربها، فإذا عرض للمجتهد مطعوم لا يسمى خمرًا ولكنه يفعل بالعقل ما تفعله الخمر لم يتردد فى تحريمه أخذا بالدليل القائم على اعتداد الشارع بمصلحة حفظ العقل وبنائه بعض الأحكام على رعايتها، وهذا هو أصل القياس فى الشريعة، فإنه مبنى على التفقه فى بعض الأحكام المنصوصة ومعرفة قصد الشارع فيها إلى مصلحة بعينها، حتى إذا وجدت هذه المصلحة فى واقعة أخرى أخذت حكم الواقعة المصرح بها.

ولا نزاع فى عدم الاعتداد بالمصالح التى قام الدليل الشرعى على إلغائها، والشارع الحكيم لا يلغى مصلحة إلا إذا عارضتها مصلحة أرجح منها؛ أو استتبعت مفسدة لا يستخف بأمرها، ومثال هذا الاستسلام للعدو: قد يبدو أن فيه مصلحة حفظ النفوس من القتل، ولكن الشارع رأى أن هذه المصلحة مغمورة بالمفاسد من كل جانب، فلم يعتد بها وأذن فى دفاع العدو نظرًا إلى مصلحة أرجح منها، وهى احتفاظ الأمة بالعزة والكرامة والتمكن من المسابقة فى مضمار الحياة.



ومـن هذا البـاب تعـدد الزوجات : يتبعـه من الضـرر أن تتألم المرأة من أن تشـاركها فـي صلة الزوجية امرأة أخـرى ، ففي ترك التعـدد مصلحة هي قطع وسـيلة اسـتياء الزوجة ، ولكن الشـارع ألغى هذه المصلحة مكتفيًا بما اشـترطه من العدل بين الزوجات ، وأبـاح التعدد نظرًا إلى ما قد يترتب عليـه من المصالح ، كتكثير النسـل ، ومسـاعدة الرجل علـى تجنب الحرام الذى قـد يقع فيه صاحب الزوجة الواحدة إذا عرض مانع من التمتع بها مثل المرض والنفاس .

ومـمـا يدخل في هذا السـلك قصة أمير الأندلـس عبدالرحمن ابن الحكم (١١٦) إذ باشـر إحدى نسائه في رمضان ، ثم ندم على ما فعل ، وجمع الفقهاء وسـألهم عمـا يكفر به ، فقال له يحيى بن يحيى الليثى «١١٧» : تكفر بصوم شـهرين متتابعين ، فلما خرجوا قـال بعـض الفقهاء : لم لم تفته بمذهب مالـك ، وهو التخيير بين العتق والصيام والإطعام؟ فقال : لو فتحنا له هذا الباب سـهل عليه أن يباشـر كل يوم ويعتـق رقبة ، ولكن حملته علـى أصعب الأمور لئلا يعود .

وقد أقيمت هذه الفتوى على رعاية مصلحة لم يعتد بها الشارع ، ففـى حمل الملك على الصوم مصلحة منعه من اتباع الشـهوات ، ولكـن الشـارع ألغى هـذه المصلحـة مكتفيا بالنهى عـن الإفطار وتأثيم من يرتكبـه ، وجعل الكفارة العتق أو الإطعام أو الصيام من غير فرق بين الملك وغيره .

ويبقى النظر فى المصالح التى لم يقم دليل معين على رعايتها

---

(١١٦) عبدالرحمن بن الحكم بن هشـام بن عبدالرحمن الأموى «١٧٦ - ٢٣٨هـ ٧٩٢ - ٨٥٢م» رابع ملوك بنى أمية بالأندلس.

(١١٧) يحيـى بن يحيى الليثـى «١٥٢ - ٢٣٤ هـ ٧٦٩ - ٨٤٩م» عالم الأندلس فى عصره، سمع الموطأ على مالك بن أنس بالمدينة وأخذ عن علماء مكة ومصر.

أو على إلغائها، وهذه هي التي تسمى المصالح المرسلة، وقد اعتد بهذه المصالح كثير من الفقهاء، وبنوا بعض الفتاوى على رعايتها، والجارى على بعض الألسنة والأقلام أنها أصل من أصول المذهب المالكى، والواقع أن لها يدا فى سائر المذاهب المعول عليها، وللمالكية القسط الأوفر فى استثمارها، قال ابن دقيق العيد: الذى لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره فى الجملة، ولكن لهذين ترجيح فى استعماله وقال البغدادى فى «جنة الناظر»: لا تظهر مخالفة الشافعى لمالك فى المصالح، فإن مالكا يقول: إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح فى جزئياته وكلياته، وأن لا مصلحة إلا وهى معتبرة فى جنسها، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة، وما حكاه أصحاب الشافعى عن الشافعى لا يعدو هذه المقالة.

ولهذه القاعدة أمثلة مسوقة فى كتب الأصول من فتاوى السلف وأقضيتهم، ومن هذه الأمثلة قضاء الصحابة رضى الله عنهم بتضمين الصناع، فالرجل ينصب نفسه لصناعة كالخياطة أو الصبغ فيدفع إليه شخص ثوبا ليخيطه أو يصبغه، فيدعى ضياعه ولم يقم بينة على أنه تلف بغير سبب منه، فيقضى على الصانع بضمان الثوب أخذا بقاعدة المصالح المرسلة، ووجه المصلحة فى هذا المثال أن الناس فى حاجة شديدة إلى الصناع، وهم يغيبون بالأمتعة عن أعين أصحابها، وليس من شأنهم الاحتياط فى حفظها، فمن المصلحة القضاء بضمانهم حتى لا تضيع أموال كثيرة، وهذا معنى قول على كرم الله وجهه: «لا يصلح الناس إلا ذاك» يعنى تضمين الصناع.

ومن أمثلته قتل الجماعة بالواحد، فإن القصاص الوارد فى



النص هو قتل النفس بالنفس فإذا اشترك جماعة فى قتل شخص واحد، فهى قضية لم يوجد لها دليل معين، وقد ذهب الإمامان: مالك والشافعى إلى قتل الجماعة بالواحد، وهو ما يروى عن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه، والمستند فى هذا قاعدة المصالح المرسلة، ووجه المصلحة أن عدم أخذ الجماعة بالقصاص يذهب بدم القتيل المعصوم هدرا، ويفتح بابا قصد الشارع إلى إغلاقه، وهو باب سفك الدماء البريئة، فإن الجماعة متى أمنوا من عقوبة القصاص حين يشتركون فى القتل، سهل على أحقادهم أو شهواتهم أن تسوقهم حتى يمدوا أيديهم إلى إزهاق الأرواح دفعة، ففى قتل الجماعة بالواحد مصلحة حياة نفوس كثيرة وحفظها من أن يتواطأ على قتلها جماعات مالها فى احترام الأرواح من خلاق.

ومما أسندوه إلى هذه القاعدة أن يتحفز العدو للهجوم على بلاد الإسلام ولم يكن فى بيت المال ما يقوم بحاجة الجند المهيأ لقتاله، فقد قال طائفة من علماء الأندلس للأمير العادل أن يفرض على الأغنياء ما يراه كافيًا للجند فى الحال، ووجه المصلحة أن هذا الفرض تقوى به شوكة الدولة وتخلص به البلاد من استيلاء قوم إن ظهروا عليها لا يرقبوا فيها إلا ولا ذمة.

وإلى هذه القاعدة يستند الإمام مالك فى إجازته سجن المتهم، فالسجن عذاب والأصل أن لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، ولكن الإمام رحمه الله تعالى نظر إلى أن فى سجن المتهم مصلحة الوصول إلى الحق وليس ببعيد أن يقصد الشارع إلى حفظ هذه المصلحة، ويغضى عما يلحق المتهم من ألم الاعتقال، والمراد من المتهم من تقوم حوله قرينة تحيك فى نفس الحاكم وتؤثر فى قلبه شيئا من الظن.

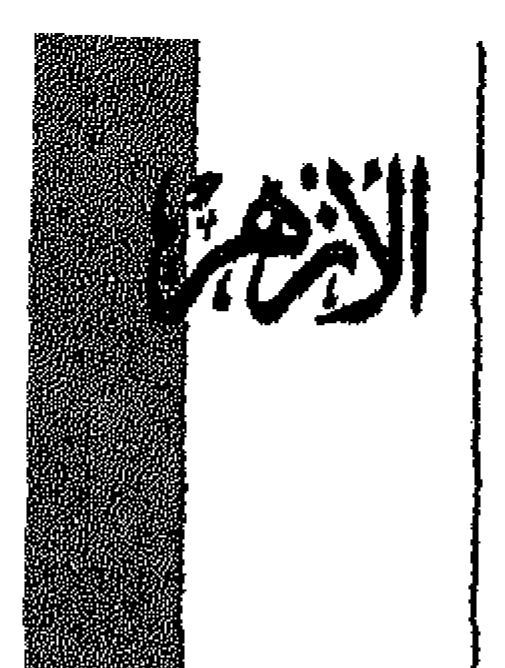
وليس فى الأخذ بالمصالح المرسلة فتح طريق يدخل منه العوام إلى التصرف فى أحكام الشريعة على ما يلائم آراءهم أو

ينافرها - كما ظنه بعض الكاتبين - فإن ما ذكرناه فى شرط الأخذ بهذه المصالح من عدم ورود دليل شرعى على رعايتها أو إلغائها يرفعها عن أن تكون فى متناول آراء العامة أو أشباه العامة، إذ لا يدرى أن هذه المصلحة لم يرد فى مراعاتها أو إهمالها دليل شرعى إلا من كان أهلاً للاستنباط، قال الشيخ عمر الفاسى «١١٨» فى رسالة له فى الوقف: «وأنّى للمقلد أن يدعى غلبة الظن أن هذه المصلحة فيها تحصيل مقصود الشارع وأنها لم يرد فى الشرع ما يعارضها ولا يشهد بإلغائها، مع أنه لا بحث له فى الأدلة ولا نظر له فيها، وهل هذا إلا اجتراء على الدين وإقدام على حكم شرعى بغير يقين؟» فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة يدخل فى قبيل المصالح المرسلة وتبنى عليه الأحكام، وإنما هى المصالح التى يتدبرها من هو أهل لتعرف الأحكام من مأخذها حتى يثق بأنه لم يرد فى الشريعة شاهد على مراعاتها أو إلغائها.

ولا يقف فى سبيل المصالح المرسلة ما أورده بعض الكاتبين من أنه يفضى إلى اختلاف الأحكام باختلاف المواطن والعصور فإن هذا الاختلاف معدود فى محاسن الشريعة وهو ناحية من النواحى التى روعيت فى جعلها الشريعة العامة الباقية وليس اختلاف الأحكام الناشىء عن مراعاة المصالح المرسلة اختلافاً فى أصل الخطاب وإنما جاء من جهة تطبيق أصل عام دائم هو أن المصلحة التى لم يرد دليل على مراعاتها بخصوصها أو إلغائها، يقضى فيها المجتهد على قدر ما يراه فيها من صلاح فالأحكام المبنية على رعاية المصالح المرسلة تستند إلى أصل تعرفه المجتهدون من موارد الشريعة فكأن الشارع يقول للذين

---

(١١٨) الشيخ عمر الفاسى، أبو جعفر «١١٨٨هـ ١٧٧٤م» من علماء المالكية بمدينة فاس.



أوتوا العلم : إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ولم تجدوا في الأدلة التي بين أيديكم ما يدل على رعايتها بخصوصها أو إلغائها ، فزنوا تلك المصلحة بعقولكم الراسخة في فهم المقصود من التشريع ، وفصلوا لها حكما يطابقها .

وقد ادعى بعض أهل العلم من غير المالكية أن الإمام مالكا أفتى بانيًا على قاعدة المصالح المرسلة بجواز قتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين ، والمالكية ينكرون نسبة هذه الفتوى إلى الإمام مالك أشد الإنكار ويقولون : إنها لم تنقل في كتبهم البتة ، وإنما تكلموا كما تكلم غيرهم في مسألة العدو يضع أمامه الأسرى المسلمين يتترس بهم في الحرب ، فأفتوا بأنه يجوز دفاع العدو بنحو الرمي متى خيف استئصال الأمة ولو أفضى الدفاع إلى قتل أولئك الأسرى من المسلمين .

ونقرأ في ترجمة الشيخ علاء الدين الجمالي أحد فقهاء الحنفية أن السلطان سليمًا هم بقتل جماعة خالفوا أمر السلطان في بيع الحرير ، فدخل عليه الشيخ علاء الدين منكرًا عليه قتلهم ، فقال له السلطان : أما يحل قتل ثلث العالم لنظام الباقي ! فقال الشيخ علاء الدين : نعم ، ولكن إذا أدى الحال إلى خلل عظيم ، فعفا السلطان عن الجميع .

وقد حقق الباحثون في المصالح المرسلة النظر ، وأجروها في أبواب المعاملات ، وتجنبوا بها أصول العبادات ، لأن المتفقه في علم الشريعة يدرك أن أحكام المعاملات مبنية على رعاية المصالح المدنية التي يتيسر للعقول السليمة متى تلقتها من الشارع ؛ وغاصت في تدبرها من كل جانب ، أن تقف على أسرارها ، وترى خير الحياة في التمسك بها ، وأما العبادات ففيها ما تستبين حكمته ، ويبدو القصد من مشروعيته ، واضحا ، ومنها ما لم تقف العقول على حكمته الخاصة ، وحسب العقل في الإيمان بحكمة

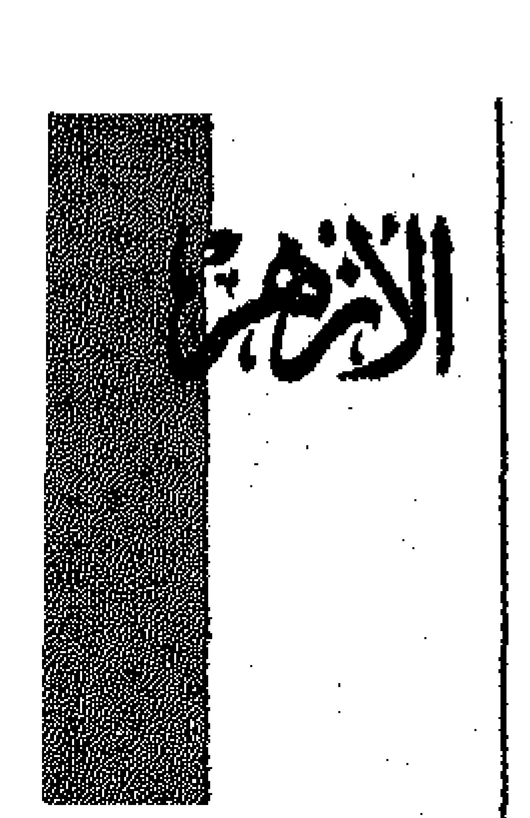
مـا كان من هذا القبيل أنه صادر ممن قام الدليل القاطع على أنه لا يأمـر إلا بخيـر ولا يجد فى هذا الإيمان حرجا مـا دامت العبادات علـى اختلاف ضروبهـا بريئة مما تنبذه العقـول الراجحة والفرق بيـن ما لا يقف العقل على مصلحته الخاصة، وما ينبذه لاشـتماله على فساد راجح، لا يخفى إلا على ذى نظر سقيم.

ولما كثـر فى العبادات ما تخفى مصلحتـه الخاصة، قالوا: إن أصلها التعبد، وقصروا الأمر فيها على ما ورد عن الشارع الحكيم ثم إن الشـارع حذر من الزيادة على ما قرره من العبادات، وسـمى مـا يختـرع بقصد القربـة بدعة وضلالـة والتصرف فـى العبادات من طريق المصالح المرسـلة يفتح بـاب البدع ويدخل بالناس فى ضلال بعيد.

فـلا نزاع فـى بطلان اختراع عبـادات ذات أوضاع لـم يرد بها كتاب أو سـنة، بدعـوى أن فيها مصالح توافق قصد الشـارع فيما وضع من العبادات.

وقد يتصرف الفقهاء فى أشياء تتصل بأصل العبادة، وينظرون إليهـا مـن ناحية المصالـح الملائمة لتلك العبـادة، فيصيبون فى الحكـم، ويخطئون، ومن أمثلة تصرفهم الصحيح أن أذان الجمعة كان على عهد رسـول الله ﷺ والخليفتين بعده واحدًا يقام بباب المسـجد ومن الواضح الجلى أن القصد من الأذان الإعلام بدخول وقت الصلاة، ولما كثر الناس واتسع العمران بالمدينة أقام عثمان رضـى الله عنه أذانًا بالـزوراء «١١٩» وهذا العمل خارج عن البدعة؛ لأنـه تصرف فى إحدى وسـائل العبادة، لا فـى أصل العبادة، ولأن القصـد من الأذان واضـح وضوحا لا تحوم عليـه ريبة، وهو إعلام المصليـن بدخـول الوقـت، وفـى الأذان بالزوراء إعـلام بدخول

(١١٩) موضع بالمدينة قرب المسجد.



الوقت على وجه أكمل، ولم يكن الباعث على زيادة هذا الأذان وهو كثرة الناس واتساع العمران متحققًا فى عهد النبى ﷺ حتى يقال: إن الشارع لم يعتد بهذه المصلحة، وأنها ليست من نوع المصالح التى توافق قصده من التشريع.

وقد يتسرع إلى هذه القاعدة من لا يجيد فهمها، فيفتي بغير حق أو يقضى بغير عدل، وقد رأيت السلطان سليمًا كيف توهم أن فى قتل جماعة كثيرة خالفوا أمره فى بيع الحرير مصلحة يأذن الشارع بالمحافظة عليها وظن بعض القضاة أن هذه القاعدة تبيح له أن يقطع أنملة شاهد زور ليمنعه من الكتابة، واستشار ابن دقيق العيد فى هذه العقوبة فأنكرها أشد الإنكار وعدها من المنكرات العظيمة الوقع فى الدين والاسترسال فى أذى المسلمين.

وخاتمة المقال أن رعاية المصالح المرسلة من أهم القواعد التى تأتى بثمر طيب متى تناولها الراسخ فى علوم الشريعة، البصير بتطبيق أصولها.

الاستحسان: جرى لفظ الاستحسان فى عبارات بعض الأئمة على وجه يتوهم منه أن الاستحسان أصل من الأصول التى يُرجع إليها فى استنباط الأحكام، وتعرض له علماء الأصول عند بحث الأدلة، ونسبوا الأخذ به إلى بعض الأئمة، ونقلوا إنكاره عن آخرين، واختلفوا فى تفسيره، وإليك صفوة ما قيل فى هذا الوجه من الاستدلال:

روى محمد بن عبدالعزيز العتبى (١٢٠) فى كتاب المستخرجة عن أصبغ بن الفرج عن ابن القاسم أن مالكا قال «تسعة أعشار العلم الاستحسان» وقال مالك فى بعض فتاويه أستحسن فى

(١٢٠) محمد بن أحمد عبدالعزيز العتبى الأندلسى (٢٥٥ هـ ٨٦٩م) فقيه، ومحدث.

كذا أن يكون الحكم كذا، وقال ابن خويزمنداد (١٢١) وهو من المالكية في كتابه الجامع لأصول الفقه «وقد عول مالك على الاستحسان وبنى عليه أبوابًا ومسائل من مذهبه».

واستند الحنفية إلى الاستحسان في تقرير كثير من الأحكام، ويعارضون به القياس، فيقولون في بعض الأحكام: هذا ما يقتضيه الاستحسان وذاك ما يقتضيه القياس.

وعبر الإمام الشافعي بالاستحسان في أحكام بعض الحوادث فقال استحسن أن تكون المتعة ثلاثين وقال استحسن أن يؤجل الشفيع ثلاثا، وأنكر قوم أن يكون الاستحسان دليلا شرعيًا، وشنعوا على القائلين به، ظنًا منهم أن استحسان هؤلاء الأئمة من قبيل الرجوع إلى الرأى دون رعاية دليل شرعي ثابت. والرجوع إلى الرأى المحض في تقرير الأحكام الشرعية لا يقول به عامى مسلم فضلا عن إمام بلغ رتبة الاجتهاد أو الترجيح. ومن هنا تصدى علماء الأصول من المالكية والحنفية لتفسير الاستحسان الوارد في عبارات أئمتهم. وبينوا أنه عائد إلى أدلة متفق عليها، أو أدلة معروفة في مذهب المعبر به. وحملوا قول الإمام الشافعي «من استحسن فقد شرّع» على معنى الاستحسان الذى لا يقوم على رعاية دليل شرعي وكذلك الأثر الذى يسوقه بعض المحتجين لصحة القول بالاستحسان وهو «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن (١٢٢)» إنما يحمل على أن المراد بالمسلمين ذوو الكفاية لاستنباط الأحكام، فيكون دليل الاحتجاج بالإجماع.

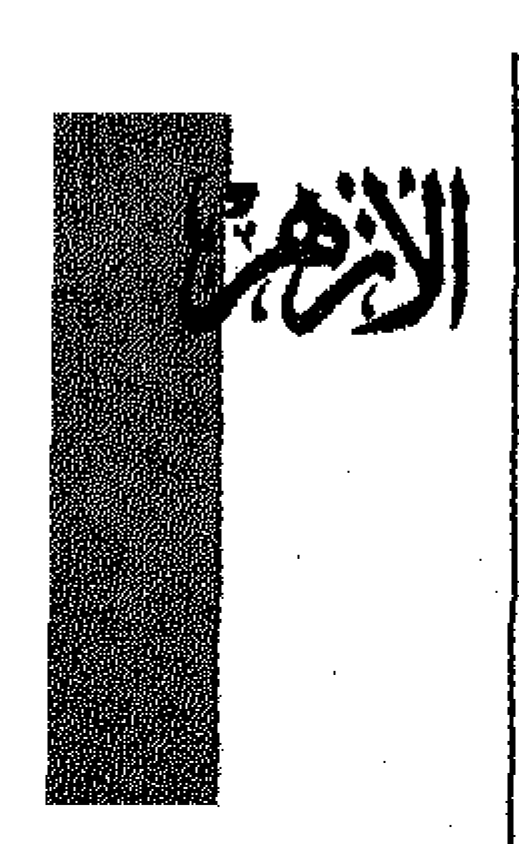
أما المالكية فيقول محققوهم كأبى الوليد الباجي (١٢٣):

---

(١٢١) ابن خويز منداد، محمد بن أحمد عبدالله بن خويز (٣٩٠ هـ ـ ١٠٠٠م) عراقى، من الفقهاء والأصوليين مالكى المذهب.

(١٢٢) هو من قول عبدالله بن مسعود، وليس بحديث.

(١٢٣) أبو الوليد الباجى، سليمان بن خلف بن سعد (٤٠٣ ـ ٤٧٤ هـ ـ ١٠١٣ ـ ١٠٨١م) فقيه مالكى، وأصولى ومتكلم، ومحدث ومفسر وأديب.



الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين، وكذلك قال ابن خويز منداد: معنى الاستحسان عندنا القول بأقوى الدليلين. ويضاهى هذا قول الحفيد بن رشد (١٢٤) الاستحسان عند مالك هو الجمع بين الأدلة المتعارضة. ومعنى هذا أن الاستحسان فى مذهب مالك ليس بدليل مستقل وإنما هو ترجيح أحد الدليلين على الآخر.

كأن يتعارض فى حادثة جزئية قياسان أو يعارض أصلا من الأصول عرف أو مصلحة مرسلة أو سد ذريعة فينظر المجتهد ويرجح أحد القياسين على الآخر أو يرجّح قاعدة العرف أو المصالح المرسلة أو سد الذريعة على ذلك الأصل المعارض.

ونكتفى بذكر مثال لما تعارض فيه قياسان. ومن هذا المثال يتبين وجوه الترجيح فى الأدلة الباقية:

معروف فى مذهب مالك أن المتبايعين إذا اختلفا فى قدر الثمن أو المبيع كأن يقول البائع بعتك بعشرة. ويقول المشترى إنما بعتنى بستة. فوجه الحكم أن ينظر فيمن قوله أشبه أى أقرب إلى الصدق. فيقضى بقوله مع اليمين. فإن كان المبيع يساوى عشرة، ترجح قول البائع، وإن كان يساوى ستة ترجّح قول المشترى.

ومعروف فى المذهب أيضًا أن المودع (بكسر الدال) والمودع (بفتحها) أو المعير والمستعير. إذا اختلفا فى الشىء المودَع أو المعار، كان القول للمودَع أو المستعير. لأن كلا منهما أمين على ما تسلمه.

وجرت بين الفقهاء حادثة اختلاف المتراهنين. كأن يخرج المرتهن رهنًا فيقول الراهن رهنتك ما هو أفضل منه. ويقول المرتهن بل هو رهنك. وقد تجاذب هذه الحادثة قياسان القياس

(١٢٤) ابن رشد - الحفيد - محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ ١١٢٦ - ١١٩٨م) من أكابر فلاسفة الإسلام، وفقهاء المالكية، وقاضى قضاة قرطبة والشارح الأكبر لأعمال أرسطو.

على اختلاف المتبايعين، وهذا يقتضي أن يكون القول قول الراهن إن أشبه، أى صدقه شاهد حال، كأن يرهنه رهنا بألف فيخرج المرتهن رهنًا يساوى مائة، وهذا ما ذهب إليه أصبغ بن الفرج. والقياس على المودَع والمستعير، وهذا يقتضى أن يكون القول للمرتهن وإن لم يخرج إلا ما يساوى درهما، وهذا ما ذهب إليه أشهب (١٢٥).

وقياس اختلاف المتراهنين على اختلاف المعير والمستعير أو المودَع والمودِع أجلى من قياسه على اختلاف المتبايعين، لأن المرتهن يشبه المودَع أو المستعير فى كونه مأمونًا على ما وضع عنده من الرهن، غير أن قياسه على المتبايعين الذى هو أخفى من قياسه على المودَع أو المستعير قد تقوى بقلة الأمانة فى الناس، وبأن الراهن سلم الرهن إلى المرتهن عن احتياج إلى الدين، أما المودع والمعير فإنما سلم الوديعة أو العارية عن اختيار محض.

فيصح أن يقال إن قول أشهب مبنى على القياس، وقول أصبغ مبنى على الاستحسان، كما قال ابن رشد فى كتاب البيان: قول أشهب إغراق فى القياس، وقول أصبغ استحسان وهو أظهر.

وهذه العبارة من العلامة ابن رشد تريك كيف يطلقون الاستحسان ويريدون منه القياس الخفى المعارض للقياس الجلى.

وأما الحنفية، فيقولون: الاستحسان ترك القياس الجلى بدليل أقوى منه. ويريدون من الدليل الأقوى ما يشمل الحديث والإجماع والضرورة والقياس الخفى.

وأمثلة معارضة هذه الأدلة للقياس الجلى مفصلة فى كتب أصول الفقه. ونكتفى بذكر مثال للأخذ بالقياس الخفى المعارض

(١٢٥) أبو عمرو أشهب بن عبدالعزيز بن داود القيسى (١٤٥ ـ ٢٠٤ هـ ـ ٧٦٢ ـ ٨١٩م) صاحب الإمام مالك وفقيه الديار المصرية فى عصره.



للقيـاس الجلي، وهو أنهم قالوا سـؤر (١٢٦) السـباع من الطيور يتبـادر إلـى الذهـن قياسـه على سـؤر سـباع البهائم فـي الحكم بنجاسته. لاشتراك سباع الطيور وسباع البهائم في نجاسة اللعاب، لتولده من لحم حرام، وهذا هو القياس الجلي. ولكن سباع الطيور تشرب الماء بمنقارها ومنقارها من عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه، فلا يخشـى تنجس المـاء بملاقاته، فيصح أن يقاس سـؤرها على سـؤر طاهر اللعـاب كالآدمي وما يـؤكل من الأنعـام، لعدم ملاقاة الماء للرطوبة التي يلاقيها من ألسنة السباع من البهائم، وهذا هو القياس الخفي.

وإذا كان الاستحسـان ترجيح أحـد الدليلين المتعارضين فيما يتـراءى للمجتهد أو النظر لا ينبغـي أن يجرى في صحته اختلاف بين أهل العلم.

وهو بهذا المعنى شاهد على دقة أنظار علماء الشريعة إذ كانوا لا ينسـاقون ففي تقرير الأحكام إلى ما يتبادر لهم في الاستدال إلا بعد النظر في الواقعة من جميع وجوهها.

ومن فسـر الاستحسان بدليل يقذفه الله في قلب المجتهد تقصر عنـه عبارته فقد فسـره بمـا تتضافر أصول الشـريعة على إسـقاطه وإخراجـه مـن دائرتهـا. ومـن هذا الـذى وصل إلـى رتبة اسـتنباط الأحكام ولا يسـتطيع أن يعرب عمـا في ضميره ويدل على ما خطر له مـن المعاني ! ثم إن قبول مثل هذا الذى ينقدح في النفس ويعجز اللسـان عن بيانه وعده في أدلة الأحكام يفتح لأصحاب الأهواء بابًا يخرجون منه إلى ما يشاءون من الابتداع في الدين والعبث بأحكامه.

***

(١٢٦) السؤر - من الماء والطعام - البقية تبقى في الكوب أو الإناء بعد الشرب والأكل.

(٣)

سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين

من يدرس أصول الإسلام بجد، ويذهب فى تعريف روح تشريعه مذاهب بعيدة المدى، يدرك دون أن يأخذه ريب: أنه دين نزل من السماء؛ ليضرب بهدايته فى أرجاء المعمورة، ويعلم الأمم أرقى نظم الاجتماع، وقد ارتفعت فى الشرق والغرب رايته، يوم تولى أمره زعماء لبسوا من آدابه برودًا سنية، وتحروا فى الدعوة إليه سبلاً سوية، ولا أستطيع أن ألم فى هذا المقال بما احتوته شريعته من النظم المدنية، والقواعد التى تشهد بأنه تشريع لم يكن للعواطف البشرية والعادات القومية عليه سلطان، فأكتفى بأن أصف لك ناحية يتمثل فيها عدل قضائه، ورفق سياسته، وسمو آدابه، تلك الناحية هى: أصوله الخاصة فى معاملة غير المسلمين.

المخالفون فى نظر الإسلام محاربون، أو معاهدون، أو أهل ذمة، والمراد ذمة الله؛ أى: عهده، فهذا الاسم يشعر بأن من مَسَّهم بأذى، فقد خان عهد الله، وعهد دينه الحنيف.

أما المحاربون فهم الذين يهاجمون أمة إسلامية، أو يتحفزون للهجوم عليها، أو يمدون أيديهم إلى حق من حقوقها، وحكم الإسلام فى هؤلاء أن يُدفعوا إذا هاجموا، ويُبادروا بما يكفُّ بأسهم إذا تحفَّزوا، ويُقوَّموا إذا اعتدوا على الحق حتى ينصفوا، يأذن الإسلام فى دفع المهاجم أو كف المناوئ، مع رعاية جانب الرفق والأخذ بالعرف.

ومن الرفق الذى أقام عليه سياسته الحربية أنه منع من التعرض بالأذى لمن لم ينصبوا أنفسهم للقتال كالرهبان والفلاحين والنساء والأطفال والشيخ الهرم والأجير والمعتوه والأعمى والزَّمِن، ومن الفقهاء من لا يجيز قتل الأعمى والزَّمِن ولو كانا



ذوى رأى فى الحرب وتدبيره. ولا يجوز قتل النساء وإن استُعملن لحراسة الحصون أو رَمين بنحو الحجارة، ودليل هذا قوله تعالى:

﴿ وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ﴾

(البقرة: ١٩٠)،

فجعل القتال في مقابلة القتال. ونبَّه النبى ﷺ على أن من لا يقاتل لا يُقتَل، حين وجد امرأة فى بعض الغزوات قتيلة، فأنكر ذلك وقال: «ما كانت هذه لتقاتل(١٢٧)».

وإذا وضع المحاربون الأطفال والنساء أمامهم، وجب الكفُّ عن قتالهم، إلا أن يتخذوا ذلك ذريعة للفوز علينا، ونخشى أن تكون دائرة السوء على جندنا.

ولا يجيز الإسلام التمثيل بالمحارب، قال ﷺ: «ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدًا (١٢٨)»، ويمنع من حمل رؤوسهم من بلد إلى بلد، أو حملها إلى الولاة، وقد أنكر أبو بكر الصديق رضى الله عنه هذا، وقال: هو فعل الأعاجم.

ولم يشرع الإسلام للأسير حكمًا واحدًا، بل جعل أمره موكولاً إلى الأمير الذى يقدر مصلحة الحرب، وله أن يخلى سبيله بفداء، أو بغير فداء.

ولا يرغم الإسلام المحارب على الدخول فى ملته، بل يعرض عليه أن يقيم تحت سلطانه آمنًا على نفسه وماله وعرضه ودينه، ويستوى فى هذا الحكم أصحاب الأديان السماوية، وغيرهم، قال الإمام مالك، وصاحبه ابن القاسم(١٢٩): تقبل الجزية من كل من

---

(١٢٧) صحيح الإمام مسلم.

(١٢٨) رواه مسلم.

(١٢٩) ابن القاسم (١٩١هـ ــ ٨٠٦م) فقيه مصرى. أبرز تلامذة الإمام مالك، وناشر مذهبه بالمغرب. وصاحب «المدونة الكبرى».

دان بغير الإسلام.

وأما المعاهدون، وهم الذين انعقد بيننا وبينهم عهد على السلم، فيجب علينا الوفاء بعهدهم، وأن نستقيم لهم ما استقاموا لنا، وإذا كان في بعض ذوى القوة من يحس من خصمه المعاهد تحفُّزًا إلى الخيانة، فيسبقه إليها، فإن الإسلام يوجب في حال الخوف من خيانة المعاهدين أن ننبذ لهم العهد علنًا، وفي القرآن الكريم:

﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾

(الأنفال: ٥٨).

ولم يخصَّ الإسلام تأمين المحارب بصاحب الدولة، بل هو حق لكل مسلم ومسلمة، فإذا أمَّن رجل أو امرأة من المسلمين محاربًا، كان تأمينه نافذًا، واعتصم بهذا التأمين من أن يناله أحد بسوء حتى يبلغ مأمنه. وليس من شرط التأمين البلوغ، ولا الإسلام، فلو أمَّن صبيٌّ يعلم ما يقول، أو أحد من أهل الذمة بعض المحاربين، كان هذا التأمين عقدًا محترمًا.

بلغ الدين في رعاية عهد الأمان أقصى غاية، فلو أشار المسلم إلى الحربي إشارة يريد بها عدم التأمين، ففهمها الحربي على التأمين، وجب له الأمان على حسب ما فهم من تلك الإشارة.

وهذا حكم التأمين في حال الحرب، أما تأمين المحارب ليدخل البلاد بقصد التجارة فمن شأن أولي الأمر، ولو أمّن أحد السوقة محاربًا فدخل بقصد التجارة وظن المحارب أن هذا التأمين نافذ، وجب الوفاء له على حسب ظنه، وليس لولي الأمر إن لم يرض عن هذا التأمين إلا أن يرد المحارب إلى مأمنه.

وإذا أخذ محارب أمانًا لينظر في الدين، ولم ينشرح صدره للإسلام، فما لنا إلا أن نرده إلى داره آمنًا، وهذا ما يدل عليه قوله تعالى:



﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾

(التوبة : ٦) .

ولو ظفر المسلمون بمحارب جاء مقبلاً من بلد العدو، فقال: جئت لأطلب الأمان. لم يجز التعرض له بمكروه، وإذا لم يروا المصلحة فى تأمينه، ردوه إلى مأمنه.

ولو وجد المسلمون طائفة من المحاربين فى أطراف بلاد الإسلام فقالوا: جئنا تجارًا وظننا أنكم لا تتعرضون لمن جاء تاجرًا، فليس لنا إلا أن ندعهم وشأن تجارتهم، أو نردهم إلى مأمنهم، إلا أن تقوم الشواهد على أنهم يقصدون من الشر ما لا يقولون.

ومن رعاية الإسلام لعهد التأمين أن أكد فى احترام أموال المعاهدين، حتى إذا رجع المعاهد إلى بلده وترك فى دار الإسلام وديعة أو دينًا، وجب إرسالها إليه، فإن مات بُعث إلى ورثته إن عرفوا، فإن لم يعرفوا، أرسل بها إلى رئيس قومه.

ويدلك على ما لعهد التأمين فى دين الإسلام من حرمة: قول عمر بن الخطاب: «إنه بلغنى أن رجالاً منكم يطلبون العلج(١٣٠) حتى إذا أسند إلى الجبل، وامتنع، قال رجل «مَتَرْس(١٣١)»، يقول: لا تخف، حتى إذا أدركه، قتله، وإنى والذى نفسى بيده! لا أعلم مكان واحد فعل ذلك إلا ضربت عنقه(١٣٢)».

وأما من رضوا بالإقامة تحت راية الدولة الإسلامية فقد قرر لهم الدين من الحقوق ما يكفل حريتهم، ويجعلهم أعضاء حية مرتبطة بسائر أعضاء الأمة المسلمة ارتباط ألفة وعطف وتعاون.

---

١٣٠) القوى الضخم من كفار العجم، أو مطلق الكافر من العجم.

١٣١) كلمة فارسية معناها لا تخف.

١٣٢) الموطأ.

توجد هذه الروابط فى القرآن والحديث وآثار الصحابة وأقوال أهل العلم من بعدهم.

يقتضى العهد الذى يعقد لأهل الذمة أن يقيموا تحت راياتنا متمتعين بحقوقهم الدينية، آمنين على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وإليك نص عهد عمر بن الخطاب لأهل إيليا: «أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسائر ملتهم، لا تسكن كنائسهم، ولا ينقص منها، ولا من خيرها، ولا من صُلُبهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم».

إن القرآن كقانون أساسى لدولة الإسلام، لم يترك ناحية من نواحى الاجتماع أو السياسة إلا وضع لها أصلا يهتدى به فى تفاصيل أحكامها، وانظر إليه ماذا صنع فى ناحية هى من أكبر النواحى الاجتماعية أو السياسية، وهى معاملة الطوائف غير المسلمين إذا اختاروا الإقامة فى جوارنا، ولم ينزعوا إلى مناوأتنا، اقرأ إن شئت قوله تعالى:

﴿ لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾

(الممتحنة: ٨)

فالآية تحث على رعاية قانون العدل فى معاملتهم، وتدل بعد هذا على فضيلة البر بهم، وإذا عبرت عن هذا المعنى بعدم النهى عنه، فلأنها قصدت الرد على ما يسبق إلى الذهن من أن مخالفتهم للدين تمنع من برهم، وتسهل الاستهانة بحقوقهم.

وقد جرى أمراء الإسلام العادلون على سيرة هذه الآية، فكانوا ينصحون لنوابهم بالعدل، ويخصون أهل الذمة فى نصيحتهم بالذكر، وأحسن مثل نسوقه على هذا كتاب عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى عمرو بن العاص وهو يومئذ الوالى على مصر، ومما جاء فى هذا الكتاب: «وإن معك أهل ذمة وعهد، وقد وصى



رسـول الله ﷺ بهم». «ومنه وقد قـال ﷺ : «من ظلم معاهدًا، أو كلفه فوق طاقته، فأنا خصمه يوم القيامة»، احذر يا عمرو أن يكون رسول الله ﷺ لك خصمًا، فإنه من خاصمه خصمه(١٣٣)»، ومن الأحاديـث الثابتة في هذا الصدد قوله ﷺ : «من قذف ذميًا حد له يوم القيامة بسياط من نار».

فانظروا إلى مكانة العهد في نظر الإسـلام، وزنوها بمعاهدات يأخـذ فيهـا بعـض الأقوياء علـى أنفسـهم احترام حقوق شـعب إسلامي حتى إذا أمسكوا بناصيته لم يستحيوا أن يعبثوا بالأرواح، وتجول أيديهم في الأموال، ويعملوا جهدهم على أن يقلبوهم إلى جحود بعد إيمان، ويحنقون بعد هذا كله على من يسميهم أعداء الإنسانية، وقابضي روح الحرية.

أدرك الفقهـاء رعاية شـارع الإسـلام لأهل الذمـة وحرصه على احتـرام حقوقهم، فاسـتنبطوا مـن أصوله أحكامًا جعلوا المسـلم وغيـر المسـلم فيها على سـواء، وأذكـر مـن هذه الأحـكام أنهم أجازوا للمسـلم أن يوصي أو يقف شـيئًا من ماله لغير المسـلمين مـن أهل الذمـة، وتكون هذه الوصيـة أو الوقف أمـرًا نافذًا، ولما قـال ﷺ : «لا يبع الرجل على بيع أخيـه، ولا يخطب على خطبة أخيـه(١٣٤)»، قالوا: البيع على بيع غير المسـلم الداخل في ذمة الإسـلام كالبيع على بيع المسلم، والخطبة على خطبته كالخطبة على خطبة المسلم، كلاهما حرام.

وإذا ذكـر فقهاؤنا آداب المعاشـرة، نبهوا على حقوق أهل الذمة، وندبـوا إلى الرفق بهم، واحتمال الأذى في جوارهم، وحفظ غيبتهم،

---

(١٣٣) روى الخطيب في تاريخه عن ابن مسعود «من آذى ذميًا فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة».

(١٣٤) صحيح الإمام مسلم.

ودفـع مـن يتعـرض لأذيتهم، قال شـهاب الديـن القرافى فـى كتاب الفـروق: «إن عقد الذمـة يوجب حقوقًا علينا لأنهم فـى جوارنا وفى خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسـوله ﷺ ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة فى عرض أحدهم، أو أى نوع من أنواع الأذية، أو أعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسـوله ﷺ وذمة دين الإسـلام»: وقال ابن حزم فى مراتب الإجماع: «إن من كان فى الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك صونًا لمن هو فى ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة».

وجعـل الإسـلام أحكام رؤسـائهم فيما بينهم نافـذة، فلهم أن يتحاكموا أمام رؤسـاء مللهم فيما يعـرض لهـم من القضايا، وإنما اختلـف علماؤنا فيما إذا رفع الخصمان منهم القضية إلى الحاكم المسلم، فقال المالكية: إن كان ما رفعوه ظلمًا لا تختلف الشرائع فـى تحريمه كالغصـب والقتل، وجـب على الحاكم المسـلم أن يفصـل فيه علـى وجه العدل، فإن كان مما تختلف فيه الشـرائع، كان له الخيار فى الفصل بينهم بشـريعة الإسـلام، أو صرفهم إلى رئيس طائفتهم. وحملوا على هذا الوجه قوله تعالى:

﴿ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ ﴾

(المائدة: ٤٢)،

وقـال الإمام أبو حنيفة: على الحاكم المسـلم متـى ارتفع إليه الخصمـان مـن أهـل الكتـاب أن يفصل فـى قضيتهـم، وليس له الإعراض عنهم، وأخذ فى وجوب الفصل بينهم بقوله تعالى:

﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾

(المائدة: ٤٩)،

وقال: إن الأمر القاطع فى هذه الآية ناسخ للتخيير فى آية:

﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ ﴾

هذا أصل البحث فى هذه المسألة، أما تفصيل المذاهب وبسط أدلتها فموضعه كتب الفقه، وأحكام القرآن.

وأباح للمسلم أن يتزوج تحت سلطان الإسلام بيهودية أو نصرانية، وجعل لها من الحقوق ما لزوجته المسلمة، وفى الزواج صلة الصهر، وتتبعها صلة النسب، وفى هذا شاهد على أن الدين الحنيف ليس بالدين الذى يدعو إلى التقاطع المانع من المعاشرة بالمعروف والتعاون على مرافق الحياة.

وكره الإسلام أن يجرى المسلم فى مخاطبة المسلمين مجرى أولئك الذين يتعصبون لمعتقداتهم بغير الحق، فيطلقون ألسنتهم بإذاية من يجادل فى صحتها، فقال تعالى:

﴿ ۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾

(العنكبوت: ٤٦)،

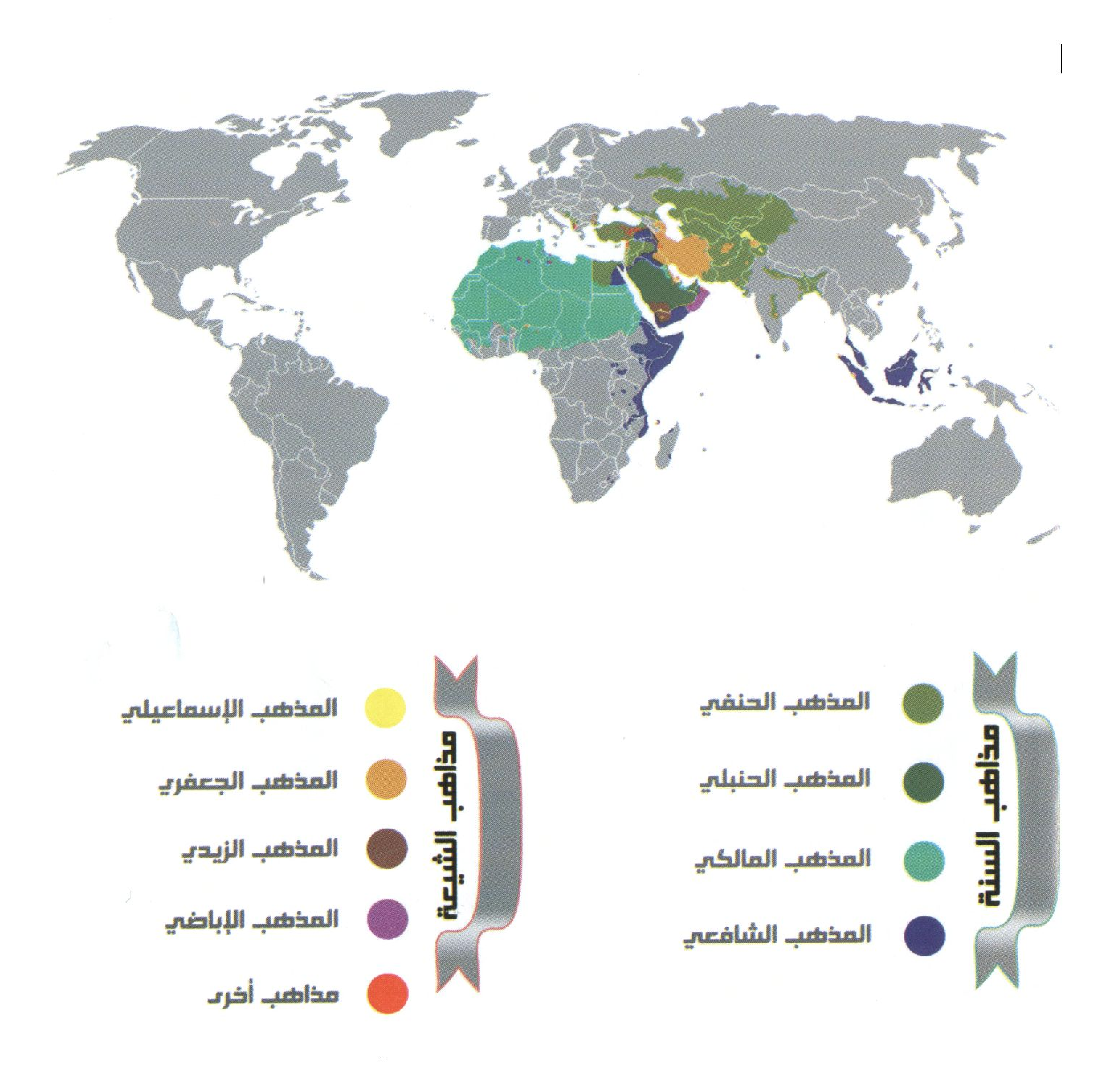
وقال تعالى:

﴿ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾

(النحل: ١٢٥).

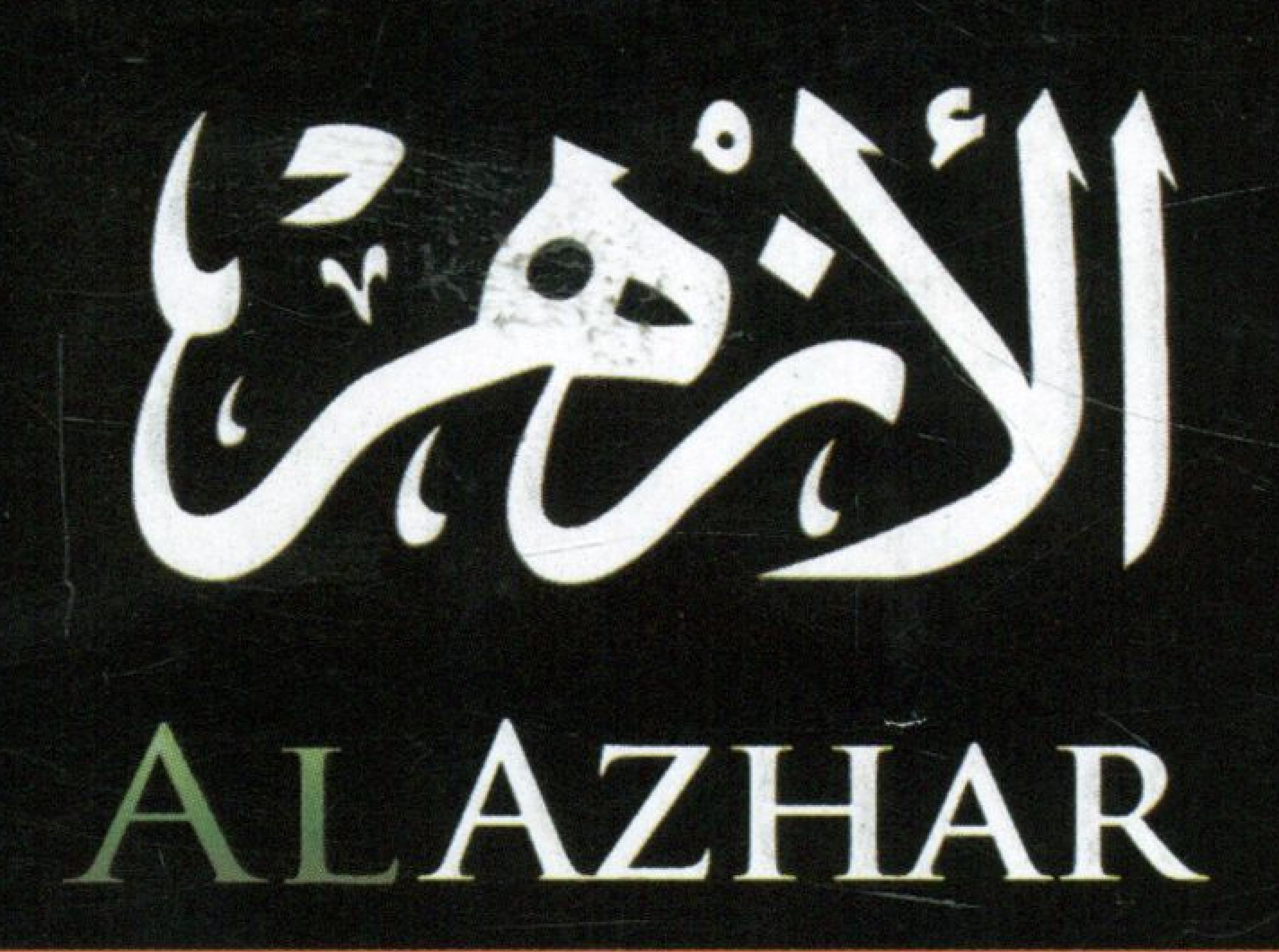
وخاتمة المقال: أن المسلمين قد استناروا بسماحة دينهم، وتعلموا من آدابه أن يحسنوا معاشرة أصحاب الأديان الأخرى، ممن لا يكيدون لهم كيدًا، ولا يظاهرون عليهم عدوًا، ويمكنهم أن يعيشوا معهم فى صفاء وتعاون على المصالح الوطنية. وكثيرًا ما نقرأ أنباء من يشرح الله صدورهم للإسلام فنجدهم حيث يذكرون دواعى اهتدائهم يصرحون بأن من هذه الدواعى ما يرونه فى هذا الدين من سعة الصدر، والأمر بالرفق والإحسان فى معاملة المخالفين، وبأن لا يزاد عند جدالهم على دفع الشبهة بالحجة.

الفهرس



التوزيع الجغرافي والسياسي للمذاهب الفقهية

المصدر: ويكيبيديا



MAGAZINE

هدية مجلة الأزهر المجانية لشهر ربيع الأول ١٤٣٥ هـ

www.AlazharMag.com